UNIUNEA EUROPEANĂ

GUVERNUL ROMÂNIEI
MINISTERUL MUNCII, FAMILIEI
ŞI PROTECŢIEI SOCIALE
AMPOSDRU

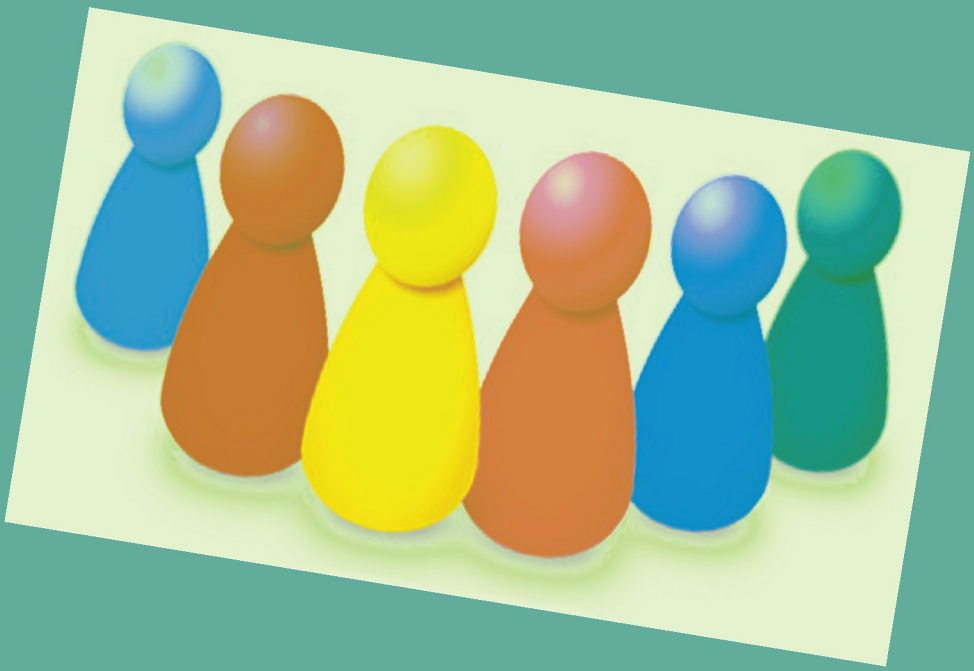
Fondul Social European
POSDRU 2007-2013

Instrumente Structurale
2007-2013

CNDIPT
OIPOSDRU

SERGIU BĂLAN

EGALITATEA DE ȘANSE
SCURTĂ INTRODUCERE



SSMB
Societatea Studenților în Medicină din București

ADDRESS
worldwide opportunities

UNIUNEA EUROPEANĂ

GUVERNUL ROMÂNIEI
MINISTERUL MUNCII, FAMILIEI ŞI PROTECŢIEI SOCIALE
AMPOSDRU

Fondul Social European
POSDRU 2007-2013

Instrumente Structurale
2007-2013

CNDIPT
OIPOSDRU

EGALITATEA DE ŞANSE

SCURTĂ INTRODUCERE

Această lucrare a fost elaborată în cadrul proiectului POSDRU/109/2.1/G/82343 „MEDICAL – AID - Program integrat de practică în domeniul medicinei de urgenţă şi consiliere profesională pentru studenţii în medicină”, cofinanţat din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013 „Investeşte în oameni!”

SSMB
Societatea Studenţilor în Medicină din Bucureşti

ADDRESS
worldwide opportunities

© Sergiu Bălan şi © Asociația ADRESS

Editura EIKON
Cluj-Napoca, str. Bucureşti nr. 3A
Redacția: tel 0364-117252; 0728-084801; 0728-084802
e-mail: edituraeikon@yahoo.com
Difuzare: tel/fax 0364-117246; 0728-084803
e-mail: eikondifuzare@yahoo.com
web: www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de Consiliul Național al Cercetării Ştiințifice din România (CNCS)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ISBN 978-973-757-726-9

Editori: Valentin AJDER
Vasile George DÂNCU

SERGIU BĂLAN

Egalitatea de şanse

Scurtă introducere

EIKON
Cluj-Napoca, 2013

CUPRINS

1. IDEEA FILOSOFICĂ DE EGALITATE…… 7
2. PRINCIPIILE EGALITĂŢII ŞI DREPTĂŢII……. 17
2.1. Principiul egalităţii formale……... 17
2.2. Principiul egalităţii proporţionale…….. 18
2.3. Principiul egalităţii morale……... 19
2.4. Principiul egalităţii prezumate…….. 22
3. ACCEPȚIUNI ȘI TIPOLOGII ALE EGALITĂȚII…… 25
3.1. Egalitatea normativă şi egalitatea descriptivă….. 25
3.2. Egalitatea formală şi egalitatea materială……. 30
3.3. Egalitatea simplă şi egalitatea complexă……... 58
4. EGALITATEA DISTRIBUTIVĂ…… 61
4.1. Problema……. 63
4.2. Tipuri de egalitate distributivă……... 64
5. VALOAREA EGALITĂŢII. EGALITATE ŞI SOCIETATE…… 73
6. EGALITATEA FORMALĂ ȘI EGALITATEA SUBSTANȚIALĂ DE ȘANSE……... 87
7. DOUĂ PERSPECTIVE FUNDAMENTALE ASUPRA EGALITĂȚII DE ȘANSE: RAWLS ȘI NOZICK…….. 107
7.1. Ideologia stratificării sociale dominante…… 109
7.2. Concepția lui Rawls despre egalitatea echitabilă de șanse…….. 116
7.3. Dreptatea ca îndreptățire și egalitatea de șanse la Robert Nozick……. 140

8. CONTEXTE SOCIALE DE ACȚIUNE ÎN VEDEREA EGALIZĂRII ȘANSELOR…….. 165
8.1. Principii generale de acțiune…….. 165
8.2. Limbajul și egalitatea de șanse……... 182
8.3. Apartenența etnică sau rasială și egalitatea de șanse……... 191
8.4. Apartenența de gen și egalitatea de șanse…….. 200
8.5. Egalitatea de șanse pentru persoanele cu dizabilități…….. 216
Anexa 1 – Legislația națională privind egalitatea de șanse….. 235
Anexa 2 – Ordonanța nr. 137 din 31 august 2000 (republicată), privind prevenirea și sancționarea tuturor formelor de discriminare…….. 239

1. IDEEA FILOSOFICĂ DE EGALITATE

Din punct de vedere lingvistic, termenul „egalitate" provine, probabil pe filieră franceză, din limba latină, unde regăsim termenii „*aequitas*" şi „*aequalitas*". Termenul francez care îl traduce pe cel românesc este „*égalité*", în limba engleză „*equality*", iar, în anumite contexte, „*similarity*" sau „*sameness*", în greacă „*isotes*", iar în germană „*die Gleichheit*".

Utilizarea specializată a acestui termen se face îndeosebi în context filosofic, socio-politic sau juridic, iar, uneori, în context economic. Cu o semnificaţie oarecum aparte, acesta se regăseşte şi în context teologico-religios. Desigur, cea mai familiară folosire poate părea cea din matematici. În acest caz, însă, semnificaţia sa este în bună măsură diferită de celelalte.

Ţinând seama de faptul că există mai multe accepţiuni ale conceptului de egalitate, o definiţie unitară este greu de oferit. Din punct de vedere filosofic, conceptul se pretează la abordări multiple: logica şi ontologia, filosofia moralei, filosofia politică, filosofia religiei, filosofia dreptului şi filosofia matematicii sunt discipline filosofice în cadrul cărora se întâlneşte – şi trebuie să se întâlnească – o definiţie a conceptului de egalitate. Astfel, în logică şi ontologie abordarea acestui concept este la nivel fundamental, noţional şi categorial. Egalitatea – ca noţiune sau categorie fundamentală a gândirii –, precum şi specia subordonată acesteia, şi anume identitatea, sunt tratate în lucrări precum *Sofistul* lui Platon sau

Ştiinţa logicii a lui Hegel. În filosofia moralei, problema egalităţii apare încă din *Etica nicomahică* a lui Aristotel, iar în filosofia politică – în care conceptul pare să capete cea mai familiară accepţiune a sa – aproape că nu există lucrare care să nu întrebuinţeze, măcar o dată, conceptul de egalitate. În filosofia religiei problema egalităţii se pune în legătură cu o eventuală judecată în faţa unei instanţe divine, în filosofia dreptului egalitatea are de-a face cu modul în care cetăţenii sunt trataţi de către autorităţi şi, în special, de către cea judecătorească. În sfârşit, în filosofia matematicii egalitatea este una dintre relaţiile fundamentale ale matematicii care trebuie, fără îndoială, clarificată din punct de vedere filosofic. Dată fiind, deci, această bogăţie de accepţiuni, nu se poate vorbi, nici măcar din punct de vedere filosofic, despre un concept unitar al egalităţii.

Ca o completare, trebuie spus că nici înţelesul comun, popular al termenului nu este prea bine fixat. Desigur, la nivelul simţului comun, graniţele unui concept sunt destul de aproximative, neclaritatea conceptului de egalitate fiind, în acest context, de aşteptat. Întrebuinţarea obişnuită a conceptului are legătură mai mult cu semnificaţiile sale morale, economice, juridice şi politice, într-o anumită măsură (la nivelul rudimentar al simplului calcul) cu cele matematice şi mai puţin cu cele filosofice sau religioase. În discursul public, ca şi în utilizarea zilnică, egalitatea pare să fie un concept în înţelesul căruia intră, în acelaşi timp, egalitatea în faţa legii, egalitatea în ceea ce priveşte proprietatea şi egalitatea în demnitate – aşadar, unele semnificaţii (desigur, destul de superficiale) juridice, economice şi morale.

Egalitatea este prin excelenţă relevantă atunci când în discuţie intră aspecte ce ţin de organizarea socio-politică a statului,

de moralitate sau de justiţie. În consecinţă, cele mai importante nuanţe filosofice ale acestui concept sunt cele ce se regăsesc în filosofia politică, filosofia moralei şi filosofia dreptului. În plus, la nivelul înţelegerii comune, dar şi al celei elevate, egalitatea pare să ducă cu gândul la chestiuni de natură practică, aplicative. Un concept al egalităţii nu pare elaborat îndeajuns dacă nu se face referire la felul în care această egalitate funcţionează în viaţa de zi cu zi, în politică, în justiţie sau în relaţiile dintre oameni. Desigur, semnificaţiile logico-ontologice ale conceptului de egalitate sunt importante. Dar precizările de natură logico-ontologice par să fie mai puţin nişte scopuri în sine şi mai mult nişte întemeieri teoretice şi fundamentale pentru înţelesurile politice, morale şi juridice ale conceptului de egalitate.

În legătură cu statutul logico-ontologic al egalităţii, trebuie făcută precizarea că aceasta este o categorie aparţinătoare genului de categorii „relaţie”[1]. Mai exact, egalitatea este o relaţie între doi sau mai mulţi termeni. Din punct de vedere strict logic, egalitatea poate fi considerată un predicat de două sau mai multe locuri[2]. Un caz particular al egalităţii este cel al identităţii, care este relaţia (desigur, afirmaţia potrivit căreia identitatea este o relaţie trebuie luată cu

[1] H. J. McCloskey, în articolul *Egalitarianism, Equality, and Justice*, „Australasian Journal of Philosophy”, 44:1, p. 52 şi urm.

[2] Prin predicat cu mai multe locuri se înţelege o relaţie logică de felul ...P... (predicat de două locuri), sau ...P...,... (predicat de trei locuri) şamd. De pildă, un predicat cu două locuri este „mai mare decât”. Astfel, pentru ca propoziţia în care acest predicat intră să aibă sens, punctele de suspensie prebuie umplute cu cuvinte care fac parte din categoriile gramaticale adecvate. De pildă, dacă ne referin la substantive proprii, putem spune: „Ion este mai mare ca Andrei”. La fel stau lucrurile cu predicatele de trei sau mai multe locuri. Este important de reţinut că accepţiunea logică a termenului „predicat” diferă de cea gramaticală. În gramatică, predicatul este dat de un verb la un mod personal (cel mai adesea). În logică, predicatul se referă la o relaţie sau o proprietate.

foarte multă prudenţă – specificul identităţii pare să fie tocmai acela de a nu fi o relaţie) unui lucru cu sine. Acest caz particular al egalităţii are o largă utilizare în matematici şi se poate spune, fără riscul de a greşi prea mult, că sensul matematic al egalităţii este identitatea. De pildă: a face afirmaţia „4=4” înseamnă a aserta o identitate, a lui 4 cu 4; a spune „4=2+2” poate părea diferit de simpla asertare a egalităţii, dar sensul matematic al semnului „=” este acelaşi. Cu alte cuvinte, matematicienii şi utilizatorii matematicilor nu folosesc semnificaţii diferite ale semnului „=” atunci când operează cu el în contexte diferite, chiar dacă, din punct de vedere logico-filosofic, egalitatea matematică poate însemna şi identitate cu sine a unui termen matematic, dar şi relaţia dintre doi termeni matematici, adică relaţia dintre numărul 4 şi rezultatul sumei dintre numărul 1 şi numărul 3. Această accepţiune matematică a egalităţii – care este extrem de îndepărtată de accepţiunile morale, politice sau juridice – ar putea fi numită egalitate cantitativă.

Corespondentul filosofic al acestei egalităţi matematice (care este utilizată, în viaţa de zi cu zi, numai pentru calcule) este cel al egalităţii numerice, ca opusă egalităţii calitative. Egalitatea numerică, în sens strict, înseamnă identitate. Din acest motiv, folosirea, în acest caz, a termenului „egalitate” este oarecum improprie, de vreme ce egalitatea se referă la o relaţie între două entităţi diferite. Egalitatea numerică pare a fi doar o altă denumire a identităţii, adică a raportului pe care un obiect îl are cu sine. Din acest motiv, din punct de vedere socio-politic, juridic sau economic, nu se poate vorbi despre egalitate numerică, ci numai de egalitate calitativă. Despre două persoane (fizice sau juridice) nu se va spune niciodată că sunt egale din punct de vedere numeric, ci numai din punct de vedere calitativ. Cu alte cuvinte, două persoane sunt diferite din anumite

puncte de vedere şi egale din altele, dar niciodată complet egale. Trebuie amintit aici celebrul principiu al identităţii indiscernabilelor, care îi aparţine lui Gottfried Wilhelm Leibniz: dacă două entităţi nu pot fi distinse sub nici un aspect, atunci ele sunt identice. Ceea ce, în termenii de mai sus, ar însemna că identitatea calitativă completă este echivalentă cu identitatea numerică. Reciproca este în mod evident adevărată: un obiect nu poate avea caracteristici diferite în acelaşi timp.

Din toate aceste consideraţii se desprinde, astfel, concluzia preliminară potrivit căreia egalitatea la care se face referire în filosofia politică, filosofia socială, filosofia dreptului şi filosofia ştiinţei economice – aceste ramuri filosofice fiind de prim interes în cele ce urmează – este egalitatea calitativă care se stabileşte între doi diferiţi, în cazul cărora se poate constata o echivalenţă a unora dintre proprietăţi, în contextul în care celelalte rămân diferite. O egalitate calitativă completă iese din discuţie – sau este păstrată doar ca un concept limită –, iar egalitatea numerică este lăsată complet la o parte.

Nu în ultimul rând – deşi nu în aceeaşi măsură în lumea contemporană, caracterizată de secularitate sau aflată într-un proces (destul de evident pentru a mai necesita explicitări) de secularizare – se poate vorbi despre egalitatea din punct de vedere religios. Desigur, celor spuse în fraza anterioară li se poate aduce obiecţia că biserica, religia şi religiozitatea joacă în continuare un rol imposibil de ignorat în societate. Nu cu mult timp în urmă un filosof francez – Gilles Deleuze – într-una dintre cele mai importante lucrări ale sale, intitulată *Diferenţă şi repetiţie,* afirma că secolul al XXI-lea va fi religios sau nu va fi deloc (chiar în Cuvântul înainte al cărţii). Totuşi, este dincolo de îndoială că în majoritatea ţărilor – şi nu neapărat

civilizate – societatea şi statul sunt secularizate. Există războaie care au şi componentă religioasă, există partide cu orientare religioasă şi aşa mai departe. Dar lumea, la momentul actual, este, dincolo de orice îndoială, secularizată. Totuşi, pentru conceptul de egalitate, nu putem lăsa la o parte semnificaţia sa religioasă. Fără a insista prea mult asupra acesteia, însă, trebuie menţionat faptul că, cel puţin în religiile cele mai răspândite, se vorbeşte despre egalitate sau neegalitate. Din punct de vedere religios, astfel, se poate vorbi, de pildă, în cazul creştinismului, despre egalitatea tuturor oamenilor – fie că aparţin religiei creştine, fie că aparţin altor religii – în faţa lui Dumnezeu. Creatorul, atunci când se va petrece judecata finală – numită în creştinism Judecata de Apoi – va judeca pe toţi oamenii cântărind cu aceeaşi măsură faptele şi gândurile lor. Este binecunoscut faptul că în cele patru Evanghelii apare de mai multe ori afirmaţia că nu va conta cărui neam aparţin cei judecaţi sau ce caracteristici personale sau de grup au: ei vor fi evaluaţi cu aceeaşi măsură. Ceea ce, în legătură cu definiţia egalităţii, înseamnă că, de fapt, nici o caracteristică aparte nu va fi luată în considerare, ci numai faptul de a fi om, de a avea anumite obligaţii în faţa divinităţii şi de a fi răspunzător de faptele proprii, dar şi de ale altora. Egalitatea capătă aici nuanţe deosebit de interesante – chiar dacă în foarte mică măsură preluate de alte accepţiuni ale acestui concept: oamenii pot fi consideraţi egal răspunzători şi pentru faptele proprii, dar şi pentru faptele altora. Creştinul autentic, dacă vede un seamăn căzând în păcat şi nu face tot ce îi este cu putinţă pentru a-l opri, poate fi considerat, la judecata finală, la fel de răspunzător şi, de ce nu, poate chiar mai vinovat decât cel care a comis fapte. Se pare că este vorba aici de o egalitate în care se insinuează foarte uşor ideea de solidaritate în ceea ce priveşte păcatul. Totuşi, aşa cum apare mai

sus, trebuie admis faptul că o astfel de înţelegere a conceptului de egalitate este extrem de îndepărtată de semnificaţiile teoretice sau de cele din registrul simţului comun ale egalităţii. Desigur, din punct de vedere religios s-ar mai putea vorbi despre diferenţele pe care unele religii le fac între adepţi şi străini, cei din urmă nefiind consideraţi egalii celor dintâi. S-ar mai putea discuta despre relaţia dintre egalitate şi ideea unei ierarhii pământene, acceptată în multe religii contemporane. Însă, aşa cum s-a menţionat mai sus, aceste semnificaţii religioase ale conceptului de egalitate sunt mai puţin relevante atunci când în discuţie este elaborarea unei definiţii cvasi-general acceptate a conceptului de egalitate.

Din cele spuse până acum se poate considera, aşadar, că egalitatea este un concept specific filosofiei sociale şi filosofiei ştiinţelor sociale, dar şi că egalitatea în sens matematic, deşi utilizată frecvent în cotidianitate, este puţin relevantă. Astfel, din punctul de vedere al filosofiei politice, conţinutul conceptului de egalitate este dat de faptul că cetăţenilor unui stat le este recunoscut şi garantat acelaşi statut atunci când vine vorba despre chestiunile privitoare la organizarea statului şi administrarea lui.[1] Pe scurt, este vorba despre a fi tratat la fel sau, cu alte cuvinte, despre faptul că fiecare individ trebuie tratat ca fiind unul şi numai unul.[2] Altfel spus, din punct de vedere politic, cetăţenii sunt egali în sensul că fiecare are exact aceleaşi obligaţii şi drepturi fundamentale, care decurg din simpla

[1] Desigur, este vorba despre cetăţenii care nu şi-au pierdut drepturile politice în urma deciziei unui tribunal, fie din raţiuni ce ţin de registrul infracţionalităţii, fie din raţiuni medicale, fie din cele legate de vârstă (minorii care au acte de identitate, dar nu au toate drepturile cetăţeneşti, de pildă). Argumentul are în vedere cetăţenii ce deţin toate drepturile politice.

[2] Meritul pentru această definire extreme de sumară şi, în acelaşi, timp, foarte relevantă, revine utilitariştilor clasici, dar mai ales lui Jeremy Bentham şi John Stuart Mill. Vezi şi *Internet Encyclopedia of Philosophy*, articolul *Jeremy Bentham*.

participare a lor la jocul politic şi din simpla recunoaştere reciprocă a statutului de cetăţean.

Egalitatea din punct de vedere moral presupune faptul că fiecare individ este considerat ca având aceeaşi capacitate morală, adică aceeaşi aptitudine de a-şi asuma decizii şi gesturi cu semnificaţie morală. Din acest punct de vedere, fiecare individ este considerat ca fiind în aceeaşi măsură ca oricare alt individ capabil să înţeleagă contextele deciziilor şi acţiunilor cu caracter moral şi să hotărască în legătură cu fiecare act, gând sau atitudine pe care le are. Egalitatea ar însemna, astfel, şi faptul că nici un individ nu poate delega către altcineva responsabilitatea actelor sale, pretinzând că nu are capacitate morală. Toţi indivizii au aceeaşi capacitate morală, deci sunt în aceeaşi măsură responsabili pentru propriile acte. Ideea egalităţii morale nu exclude faptul că un individ poate purta o răspundere morală pentru fapta altui individ; acest lucru se petrece, însă, numai în măsura în care îl considerăm pe acesta ca fiind şi el, într-un anumit sens, făptaş sau autor al acelui act. Conceptul egalităţii morale este, deci, legat de ideea responsabilităţii morale şi din conţinutul acestui concept decurge oarecum ideea că egalitatea morală este recunoscută individului, dar şi impusă acestuia: nimeni nu ar accepta, probabil, ca un individ să invoce incapacitatea morală pentru a se degreva de unul din actele sale. Deci, spre deosebire de egalitatea politică, la care un individ poate renunţa, la egalitatea şi răspunderea morală acesta nu poate renunţa sau, cel puţin, e absolut improbabil ca vreunul dintre semenii săi să accepte o astfel de renunţare. Ar trebui amintită aici ideea lui Jean-Paul Sartre, potrivit căreia omul este condamnat la libertate. Ca o consecinţă am putea spune că omul este condamnat la a avea capacitate morală şi la a fi, din punct de vedere moral, al răspunderii morale, egal cu semenii săi.

Conceptul egalităţii juridice ar fi cel mai bine explicat prin recursul la ideea aplicării similare a oricărei legi. Egalitatea în faţa legii – la care face referire filosofia dreptului – presupune ca oricărui cetăţean să i se aplice, în aceleaşi condiţii, aceleaşi legi. Nimeni nu poate pretinde ca, în aceleaşi condiţii, să îi fie aplicate alte legi. Desigur, s-ar putea părea că în anumite situaţii – de pildă, în cazul imunităţii demnitarilor – nu se poate vorbi de egalitate. O astfel de situaţie ar fi, însă, o eroare: demnitarul are alte condiţii – stabilite de lege – decât un simplu cetăţean. Inegalitatea aici nu este între doi cetăţeni, ci intre două statute juridice diferite: inegale sunt funcţiile, iar nu indivizii. La acestea ar mai trebui adăugat faptul că egalitatea are o puternică legătură cu justiţia, dar mai ales cu justiţia distributivă. De fapt, egalitatea poate fi considerată subordonată conceptului de justiţie sau dreptate[1].

Egalitatea economică pare a fi cea care generează cele mai aprinse discuţii între teoreticienii care s-au ocupat de conceptul egalităţii. Pe scurt şi în primă instanţă (urmând a reveni la aceste aspecte ulterior), trebuie spus că egalitatea economică se poate înţelege fie ca egalitate a condiţiilor, fie ca egalitate a rezultatelor. Astfel, doi cetăţeni sunt egali din punct de vedere economic dacă lor li se aplică aceleaşi condiţii care influenţează situaţia lor economică: aceleaşi taxe, aceleaşi impozite etc. Pe de altă parte, egalitatea de rezultat se referă la ideea că toţi cetăţenii ar trebui să aibă exact aceeaşi avuţie, idee ce poate îmbrăca nenumărate forme: egalitatea de venituri, egalitatea de venituri pentru muncă egală, egalitatea în ceea ce priveşte satisfacţia, egalitatea distributivă, echitatea distribuţiei (mai ales la John Rawls) şi altele. Aici ar trebui menţionat

[1] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 5506.

faptul că, în filosofia contemporană, există unele tendinţe de a muta atenţia de la egalitatea economică la cea politico-socială (privitoare la statut, deci, nu privitoare la avere). Răspunsul celor care consideră că egalitatea economică este singura care, de fapt, contează este, se pare, că această abatere reprezintă un refuz de a pune, de fapt, problema egalităţii în termenii ei cei mai proprii, şi anume în termenii egalităţii cu privire la bogăţie.

2. PRINCIPIILE EGALITĂŢII ŞI DREPTĂŢII

Deşi frecvent întrebuinţată în literatura de specialitate, sintagma „principii ale egalităţii" poată părea, la prima vedere, improprie. Egalitatea este fie un concept, fie o stare de fapt. Aceasta nu poate avea principii. Principii au numai teoriile sau sistemele de idei. Totuşi, la o analiză mai atentă, se poate vorbi despre principii ale egalităţii, în sensul unor reguli generale pe care întrebuinţarea conceptului de egalitate le implică şi în legătură cu care se poate elabora un concept al egalităţii.

Aceste principii sunt, îndeobşte, următoarele: principiul egalităţii formale, principiul egalităţii proporţionale, principiul egalităţii morale şi principiul egalităţii prezumate[1].

2.1. Principiul egalităţii formale

Acest principiu a fost enunţat încă de Aristotel[2] şi poate fi formulat foarte simplu: cazurile similare trebuie tratate în mod similar. Este un principiu foarte general al cărui conţinut se rezumă la a susţine pur şi simplu o atitudine raţională: cazurile identice trebuie tratate la fel în afara situaţiei în care există temeiuri pentru a

[1] Vezi *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 5507 şi urm. pentru o prezentare mai detaliată a tuturor acestor principii.
[2] *Etica nicomahică*, V, 1311 a-b, *Politica*, III, 1280 a şi passim.

proceda altfel. Cu alte cuvinte, acest principiu asertează ceea ce, în prezenta lucrare, va fi dezbătut şi analizat ulterior, şi anume că orice diferenţă trebuie justificată. Mai exact, dacă nu există un temei justificativ pentru un tratament diferenţiat a două situaţii ce sunt identice sub un anumit raport, atunci ele trebuie abordate identic. Acest principiu interzice oricui să fie părtinitor sau să ţină cont de propriile sale preferinţe subiective în judecarea unei anumite situaţii. Deşi poate părea banal şi evident, acest principiu este deosebit de important mai ales în ceea ce priveşte tratamentul egal al indivizilor în faţa instanţelor de judecată. Astfel, în situaţii similare, orice instanţă ar trebui, de dragul consistenţei, să ia decizii similare. Orice inconsistenţă din acest punct de vedere poate da naştere opiniilor că judecătorii au procedat părtinitor, aplicând în mod diferit legea la cazuri similare.

2.2. Principiul egalităţii proporţionale

Acest principiu este o nuanţare a primului principiu, sau o abordare cantitativă a acestuia. Pornind de la faptul că două persoane nu pot fi identice numeric[1], atunci ele vor avea caracteristici diferite în măsuri diferite. Presupunând că doi indivizi au o trăsătură comună şi că, în virtutea acesteia, s-ar cuveni ca fiecare să primească ceva anume (bunuri, resurse etc.), cei doi trebuie să primească aceste lucruri proporţional cu măsura în care au acea trăsătură. Pentru a fi mai clar, putem da exemplul unor indivizi care participă la un

[1] Vezi primul capitol al acestei lucrări pentru clarificări cu privire la egalitatea numerică.

concurs şi sunt răsplătiţi proporţional cu rezultatele obţinute, deşi, sub aspect calitativ, toţi sau aproape toţi au trăsătura perseverenţei, tenacităţii etc. Acest principiu este unul care poate legitima, într-un anume sens, şi inegalitatea, dar este vorba aici numai de inegalităţile de nuanţă, cantitative, iar nu de cele de principiu, calitative. Astfel, acest principiu fereşte societatea de uniformizare şi de eventualul tratament injust al celor care aduc mai multe beneficii, dar care ar putea fi nedreptăţiţi prin refuzul de a li se acorda avantaje proporţional cu efortul făcut. Acest principiu serveşte în bună măsură adepţilor egalităţii în funcţie de merit, deşi nici cei care adoptă alte perspective nu îl ignoră, ci îl interpretează diferit. Astfel, de pildă, adepţii egalităţii în raport cu satisfacerea nevoilor[1] iau drept factor pentru realizarea proporţiei juste nevoile şi ierarhia lor, fără a ignora egalitatea proporţională.

2.3. Principiul egalităţii morale

Probabil că acesta este cel mai important principiu al egalităţii şi cel a cărui încălcare a dus şi ar putea duce la monstruozităţi politice, sociale şi morale. Este un principiu care poate fi enunţat foarte pe scurt: între oameni nu există diferenţe de natură. Oamenii, cu alte cuvinte, au acelaşi statut ontologic şi nimeni nu poate pretinde că este „mai sus" decât altcineva. Un prim corolar evident al acestui principiu este acela potrivit căruia ierarhiile sunt convenţionale, iar nu naturale.

[1] Despre tipurile de egalitate se va discuta în cele ce urmează.

Ideea nu este nouă, ea datează de mai bine de două milenii, din vremea creştinismului primitiv şi chiar înainte; totuşi, în istoria societăţii occidentale acest principiu începe să aibă efectivitate abia o dată cu Iluminismul, după secolul al XIX-lea. El asertează egalitatea între oameni din punctul de vedere al demnităţii şi respectului pe care fiecare îl merită. În perioada modernă, gânditori ca John Locke sau Thomas Hobbes au susţinut acest principiu, şi la fel Jean-Jacques Rousseau. Apariţia pe scena filosofiei occidentale a conceptului de drept natural este aceea care deschide calea aplicării acestui principiu în lumea occidentală contemporană. Ce presupune acest concept? Pe scurt, este binecunoscut faptul că drepturile, ca şi obligaţiile, sunt, în genere, rezultate ale convenţiei. Existenţa şi manifestarea unui drept presupun obligaţia celorlalţi de a le recunoaşte şi respecta, iar acest lucru se petrece ca urmare a negocierii sociale. Totuşi, dincolo de aceste drepturi convenţionale care sunt garantate şi legitimate prin negociere, mai există şi drepturi naturale, care nu pot fi înstrăinate de indivizi prin nici un mijloc şi în nici un context. Convenţiile sunt supuse schimbărilor o dată cu trecerea timpului, sunt condiţionate cultural etc. Drepturile naturale sunt eterne sau sunt considerate ca fiind dincolo de convenţie. Deosebit de interesant este faptul că existenţa acestor drepturi naturale interzice oricui să înjosească o fiinţă umană – aceasta posedând prin natura ei aceste drepturi – dar interzice şi oricărei fiinţe umane să-şi înstrăineze aceste drepturi. De pildă, nimeni nu are dreptul să considere că un semen nu are capacitate morală – că este o fiinţă imorală, deci incapabilă să înţeleagă şi să îşi asume o raportare morală la evenimentele vieţii – şi, pe de altă parte, nici un individ nu poate pretinde că nu posedă această dimensiune morală (desigur, ne referim aici la indivizii sănătoşi din punct de vedere medical, psihiatric etc., adică aceia care

au conştiinţă şi discernământ). Nimeni nu poate refuza, deci, unui semen statutul de om şi, de asemenea, nici un om nu poate renunţa la propriul statut de om.

Probabil că formularea cea mai reuşită a acestui principiu al egalităţii substanţiale, ontologice, între oameni aparţine filosofului german al secolului al XVIII-lea, Immanuel Kant. Acesta, în celebra sa lucrare *Critica raţiunii practice* – dar şi cu alte ocazii – formulează acest principiu astfel: acţionează astfel încât să respecţi întotdeauna, şi în tine şi în altul, umanitatea. Ceea ce înseamnă că imperativul fundamental al moralei kantiene susţine egalitatea de natură între toţi oamenii ca fiinţe raţionale şi interzice oricui – inclusiv propriei persoane – să coboare sau să se coboare sub nivelul propriei umanităţi.

Desigur, acest principiu se aplică şi la nivelul unor comunităţi sau naţiuni. Creştinismul, de pildă, afirmă răspicat egalitatea între toţi oamenii şi toate neamurile – iudei, greci, romani – ilegitimând odată pentru totdeauna pretenţia pe care au avut-o sau ar putea să o aibă anumite grupuri sau comunităţi cu privire la vreun statut privilegiat pe care l-ar avea de la natură. Indivizii sunt egali, iar apartenenţa la un grup sau la altul nu sporeşte sau diminuează demnitatea de om a nimănui. Aşadar, sclavia sau pretenţia de a conduce pe alţii în virtutea unei excelenţe proprii este interzisă de acest principiu al egalităţii morale.

2.4. Principiul egalităţii prezumate

Acest principiu se referă la ideea potrivit căreia nici o diferenţă nu trebuie prezumată dacă nu există temeiuri pentru acest lucru, pe de o parte, şi la faptul că diferenţele nu trebuie să fie date *a priori*, ci trebuie să rezulte în urma unor procese sociale (ceea ce, de fapt, este simetric cu prima parte a definiţiei).

Acest principiu este mai degrabă unul formal şi are efectivitate mai ales atunci când este în discuţie distribuţia socială. Cu alte cuvinte, dacă în cadrul unei societăţi există ceva ce trebuie distribuit între membrii acesteia, nici un membru nu are dreptul să pretindă să primească mai mult decât ceilalţi – deci nu are dreptul la diferenţă – decât dacă aduce argumente raţionale şi acceptabile, deci dacă îşi întemeiază pretenţia. Acest principiu este direct legat de cele ale egalităţii morale şi formale. El aduce însă o nuanţă care nu permite reducerea lui la acestea două: egalitatea trebuie prezumată. Ceea ce face ca sarcina de a găsi o justificare revine celor care susţin că există diferenţe, iar nu celor care pretind că există egalitate.

Există puncte de vedere, însă, care susţin că acest principiu nu ar fi doar unul formal[1]. De fapt, acest principiu fixează anumite direcţii de orientare pentru o gândire şi acţiune corecte. Conţinutul pe care îl prescrie ar fi acesta: în orice condiţii, fiecare individ trebuie tratat ca şi cum ar fi egal cu ceilalţi până în momentul în care orice tratament diferenţiat îşi capătă o justificare. Desigur, principiul este *a priori*, dar, dacă privim lucrurile astfel, nu este formal. Prezumţia egalităţii se bazează pe teza acceptată a universalităţii naturii umane

[1] Pentru o discuţie amănunţită despre această afirmaţie vezi D. E. Browne, *The Presumption of equality*, în „Australasian Journal of Philosophy", vol. 53, no. 1: May 1975, p. 46 şi urm.

şi pe aceea mai sus menţionată a caracterului subiectiv al oricărei ierarhii. Şi, în mod evident, şi pe raţionalitate. Totuşi, formulată descriptiv: „sub un anume raport, oamenii sunt egali până se poate dovedi contrariul" ea este o judecată ce nu aşteaptă validarea experienţei ci, dimpotrivă, fixează cadre pentru posibilitatea experienţei. Cu alte cuvinte, modul corect de interacţiune cu ceilalţi este acela de a-i trata ca fiind egali, fără a aştepta ca această egalitate să se dovedească în practică. Dimpotrivă, tocmai inegalitatea, cum am afirmat mai sus, are nevoie de justificări. Afirmaţia „oamenii sunt inegali" este una care solicită validarea prin experienţă, deci este *a posteriori*. Cam în aceşti termeni se poate decodifica afirmaţia potrivit căreia principiul egalităţii prezumate este unul material, nu doar simplu formal.

Aplicarea acestui principiu dă seama de faptul că, în mod originar, oamenii se află într-o egalitate, deci că egalitatea este starea firească a indivizilor.

Se mai poate vorbi şi despre alte principii ale egalităţii, în afară de acestea patru. De pildă, principiul egalei îndreptăţiri[1], care susţine că fiecare individ are, în mod originar, o pretenţie egal îndreptăţită cu a altui individ. La fel ar fi principiul egalei distribuţii în caz de conflict, care afirmă că, în cazuri de conflict, se ia în calcul nu îndreptăţirea cuiva de a avea ceva, ci justificarea acesteia (de pildă, dacă un eschimos şi un locuitor de la tropice ajung captivi într-o peşteră îngheţată şi au patru haine de iarnă, fiecare fiind îndreptăţit să aibă trei, se vor da trei celui care suferă mai mult de frig, deoarece

[1] Pentru o tratare detaliată vezi J. Raz, *Principles of Equality*, în „Mind", vol 87, No. 347, p. 324 şi urm.

are un temei în plus – în cazul de faţă locuitorului de la tropice)[1]. Acestea, însă, sunt mai degrabă corolare sau aplicaţii efective ale primelor patru care sunt, fără îndoială, fundamentale.

[1] *Ibidem*, p. 329 şi urm.

3. ACCEPȚIUNI ȘI TIPOLOGII ALE EGALITĂȚII

3.1. Egalitatea normativă şi egalitatea descriptivă

Un alt aspect ce trebuie avut în vedere în legătură cu egalitatea este legat de maniera în care acest termen este utilizat, şi anume în mod **descriptiv** sau **normativ**. Întrebuinţarea descriptivă a egalităţii se referă la faptul de a constata o egalitate între două entităţi diferite sub un anume aspect: doi oameni au aceeaşi înălţime, două clădiri au aceeaşi formă geometrică, două străzi au aceeaşi direcţie etc. Această accepţiune a conceptului de egalitate este mai puţin relevantă în ceea ce priveşte aspectele relevante aici (mai sus menţionate). Pe de altă parte, înţelesul normativ al egalităţii este cel important din punct de vedere politic, social, economic sau juridic. Astfel, de pildă, afirmaţia „toţi oamenii sunt egali în faţa legii" nu are numai un înţeles descriptiv – care este acela că, dat fiind un anume context observaţional, se constată că oamenii care au fost observaţi sunt egali în faţa legii (aceasta însemnând că s-a constatat că oamenii sunt trataţi la fel de către autorităţile care au ca sarcină impunerea legii); afirmaţia are un înţeles prescriptiv: oamenii ar trebui să fie trataţi la fel din punct de vedere juridic. Chiar mai mult: imperativul pe care îl ascunde această afirmaţie pare să fie extrem de puternic

sau, cu alte cuvinte, se poate spune că afirmaţia de mai sus are un caracter prescriptiv pronunţat.

Totuşi, cele două accepţiuni ale acestui termen nu sunt chiar aşa de puternic corelate. Astfel, sensul prescripţiei este unul moral, iar nu unul metafizic. Cu alte cuvinte, trebuie să se facă o distincţie clară între necesitate şi obligativitate. Necesitatea – care are sens logico-metafizic – nu lasă loc vreunei interpretări sau nuanţe. De pildă, este necesar ca suma a două numere pare să fie tot un număr par. Dar nu cu astfel de necesitate se operează în cazul prescripţiei egalităţii. În acest caz este vorba despre o obligaţie morală (care, desigur, are efecte la nivel politic, social, economic sau juridic) ce nu ia forma unui simplu „trebuie", ci pe cea a lui „ar trebui". Mai exact, egalitatea pare să fie un ideal care trebuie atins, către care converg eforturile oamenilor, pe de o parte, iar, pe de altă parte, încălcarea prescripţiei egalităţii este posibilă (ceea ce nu era cazul cu necesitatea logico-metafizică), iar aceasta se soldează cu sancţiuni. Astfel, putem spune că acest „ar trebui" descriptiv stă într-o relaţie cu totul aparte cu accepţiunea descriptivă a egalităţii. Au fost autori care au susţinut că, de fapt, egalitatea nu are un sens descriptiv – sau dacă are, acesta este extrem de diluat –, ci numai un sens normativ: egalitatea este numai un ideal care trebuie urmat, care dă norma şi direcţia acţiunilor umane, dar care nu este niciodată realizat în fapt (sau este realizat într-o foarte mică măsură)[1]. Dacă, în cazul necesităţii logico-metafizice, ceea ce trebuie să fie chiar este, în cazul obligaţiei morale, ceea ce ar trebui să fie poate să fie sau să nu fie – desigur, ca mai sus, cu urmările de rigoare. Pe scurt, întrebuinţările

[1] Vezi articolul *George Herbert Mead*, în *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

descriptivă şi prescriptivă ale conceptului de egalitate sunt oarecum autonome una faţă de cealaltă.

Folosirea descriptivă a conceptului egalităţii este, fără îndoială, mai puţin interesantă din punct de vedere filosofic. De altfel, nici morala, nici politica şi nici justiţia nu sunt domenii ale judecăţilor descriptive. Sau, de dragul unei rigurozităţi sporite, se poate spune că partea descriptivă a acestor domenii este ceva secundar: pentru teoria morală este mai puţin important ce fac oamenii, şi mai important ce ar trebui să facă. La fel în cazul politicii şi justiţiei. Ştiinţele aferente acestor domenii nu sunt descriptive (cel puţin nu în accepţiune cotidiană – s-ar putea, însă, dezbate filosofic asupra, de exemplu, unei etici descriptive în cadrul căreia normele să se nască din descrierea faptelor, ca o generalizare a unor judecăţi descriptive). Ceea ce fac oamenii este de interes pentru sociologie, psihologie sau pentru unele ştiinţe exacte. Politica, morala, dreptul şi, în anumite condiţii, economia nu sunt domenii exacte, strict descriptive. Din acest motiv, interesul filosofic pentru conceptul egalităţii este legat de semnificația normativă sau prescriptivă a acestuia.

În acest context se impune lămurirea imperativului care intră în discuţie. „Oamenii ar trebui să fie egali" spune acest imperativ. În ce sens egali? Fie că este vorba despre înzestrarea naturală, despre avere, despre puterea politică, despre influenţa asupra deciziilor sociale şi chiar despre tratamentul egal din punct de vedere juridic, peste tot în societate se întâlnesc diferenţe pe care toţi cetăţenii – sau o parte însemnată a acestora – par să le considere legitime – adică în acord cu o anume semnificaţie prescriptivă precisă şi acceptată a conceptului de egalitate. Nimeni – sau aproape nimeni – nu consideră că un director al unui concern internaţional şi un zugrav ar

trebui să aibă aceeaşi avere. Şi nici că un pianist şi un şofer ar trebui să fie trataţi la fel în ceea ce priveşte talentul muzical. Egalitatea cui şi în ce privinţă intră, în acest context, în discuţie? Nu cumva norma egalităţii, indiferent de natura acesteia, duce la nedreptăţi, dacă este aplicată mecanic? Nu cumva intră în contradicţie egalitatea şi dreptatea?

Orice conţinut s-ar da conceptului de egalitate, se pare că acesta poate fi contestat nu numai din punct de vedere descriptiv (adică se poate spune că oamenii nu sunt egali în acea privinţă), ci şi din punct de vedere normativ sau prescriptiv (adică se poate spune că oamenii nu ar trebui să fie egali în acea privinţă). Una dintre accepţiunile cele mai ferite de astfel de contestări pare să fie aceea a lui Jeremy Bentham, care considera că fiecare individ trebuie tratat ca unul şi nimeni mai mult decât unul[1]. Desigur, atunci când se pune problema unui conţinut efectiv al acestui fapt de a fi tratat ca fiind unul, lucrurile se schimbă. Orice individ, deşi este unul, are aptitudini şi drepturi legitime care îl fac să fie diferit de alţi indivizi. Astfel, de pildă: din punct de vedere juridic, un individ care are o pretenţie asupra unui teren agricol este tratat de un judecător la fel ca un alt individ care are pretenţii asupra aceluiaşi teren agricol. Fiecare este un individ şi numai unul. Desigur, pentru a stabili căruia dintre ei îi revine terenul respectiv, judecătorul va trebui să găsească un criteriu legitim de diferenţiere. Cel care are un act de moştenire legal, de exemplu, va avea întâietate în faţa celui care are doar o înţelegere scrisă neautentificată. Generalizând, se poate spune că egalitatea între indivizi este posibilă şi nu este neapărat contradictorie cu

[1] Pentru o discuţie detaliată despre acest principiu vezi şi R. Harrison, *Democracy*, Routledge, London & New York, 1993, cap. VI.

dreptatea (desigur, aici trebuie avută în vedere şi accepţiunea care este dată dreptăţii). Astfel, egalitatea strict formală ar însemna ca fiecare individ să fie, în primă instanţă, tratat ca un singur individ şi în nici o împrejurare ca şi cum ar preţui mai mult decât alt individ. Egalitatea materială sau de conţinut nu intră aici în discuţie: între indivizii care contează fiecare ca unul pot interveni diferenţe de avere, de statut social sau de altă natură fără ca egalitatea formală între ei să aibă de suferit. Din acest punct de vedere, în cazul exemplului de mai sus, egalitatea constă în faptul că fiecare individ are dreptul să pretindă terenul agricol respectiv şi pretenţia lui trebuie să fie ascultată şi luată în calcul. El are dreptul să se adreseze justiţiei şi să beneficieze de o judecare a cauzei sale. Dincolo de această egalitate strict formală intervine dreptatea, care, în acest context, ar însemna a diferenţia între indivizi nu ca şi cum vreunul ar preţui mai mult decât altul, ci ca şi cum pretenţia unuia ar fi îndreptăţită şi a altuia nu. Pentru a stabili a cui pretenţie trebuie satisfăcută, judecătorul trebuie să găsească un criteriu legitim, iar cel care îşi vede pretenţia nesatisfăcută are dreptul – ca parte a egalităţii formale cu celălalt – să afle de ce solicitarea sa nu a fost acceptată. Deci, să fie tratat ca şi celălalt, adică să aibă un drept egal la dreptate. Egalitatea de conţinut recunoaşte dreptul egal la dreptate, dar nu şi pe cel la îndreptăţire. Aceasta deoarece unul este mai îndreptăţit ca altul să primească respectivul teren agricol, pe baza documentelor pe care le prezintă.

3.2. Egalitatea formală şi egalitatea materială

Pe lângă prima coordonată a egalităţii – cea referitoare la semnificaţia descriptivă şi la cea prescriptivă a acesteia –, există şi această a doua coordonată, şi anume egalitatea **formală** şi, respectiv, cea **materială**. Prima pare a se referi la tratamentul cetăţenilor şi la dreptul egal de a fi trataţi ca fiind, în principiu, la fel ca ceilalţi. Cea de-a doua se referă la îndreptăţirea sau legitimitatea diferenţelor: fiecare individ are un drept egal de a-i fi recunoscute drepturile legitime, deci de a primi ceea ce este îndreptăţit să primească. Astfel, prima dintre accepţiuni se referă la o egalitate procedurală, iar cea de-a doua la una de rezultat. Egalitatea procedurală are în vedere aplicarea de aceeaşi manieră a regulilor, indiferent dacă din această aplicare vor decurge diferenţe între cetăţeni. Semnificaţia egalităţii este, în acest caz, aceea a unui tratament identic al tuturor cetăţenilor, oricare ar fi condiţia lor socială. Egalitatea în ceea ce priveşte rezultatul, pe de altă parte, are în vedere o astfel de aplicare a regulilor încât rezultatele obţinute să fie distribuite în mod egal. Ambele accepţiuni au puncte tari şi puncte slabe. Egalitatea procedurală – sau, cum o numeau adepţii utilitarismului, egalitatea în ceea ce priveşte utilitatea – presupune ca fiecare cetăţean să fie tratat egal, iar rezultatele eforturilor sale să îi fie recunoscute (desigur, după ce sunt scăzute contribuţiile la fondurile publice) şi să nu fie în nici un caz înstrăinate. O astfel de egalitate pare rezonabilă, însă există cel puţin un aspect care nu este avut în vedere: faptul că se poate pune problema unor drepturi inalienabile ale individului pe care ceilalţi trebuie să i le recunoască. Un individ nu poate fi lăsat să deţină numai ceea ce este rezultat al eforturilor sale în condiţiile unei egalităţi în faţa legii, deoarece, în cazul în care individului respectiv

îi revine foarte puţin, el s-ar putea să nu îşi poată asigura minimul necesar, în acord cu teza potrivit căreia există anumite drepturi inalienabile. De pildă, potrivit constituţiilor majorităţii statelor lumii – indiferent de nivelul de dezvoltare sau civilizaţie la care au ajuns – orice cetăţean are dreptul la apărare în cazul în care există anumite acuzaţii la adresa lui. Instituţia avocatului, însă, funcţionează numai pe baza unor resurse care trebuie să îi fie alocate. În acest context, chiar dacă nu există procese judiciare sau dacă sunt foarte puţin numeroase, cetăţenii trebuie să renunţe la o parte din resursele lor pentru a asigura existenţa sistemului judiciar, cu tot ce presupune el: judecători, procurori, avocaţi etc. Procesele juridice corecte trebuie asigurate pentru toţi cetăţenii, chiar şi pentru cei care nu contribuie material la susţinerea sistemului judiciar (şomeri, invalizi, oameni săraci etc.). În acest context, în cazul în care există anumite acuzaţii la adresa unei persoane care nu contribuie cu nimic sau contribuie cu foarte puţin la susţinerea sistemului judiciar, acestei persoane trebuie să îi fie oferit un avocat din oficiu. Deci, este vorba despre un drept inalienabil al cetăţeanului, la care nu se poate renunţa dacă acesta nu dispune de resurse. Varianta în care cetăţeanului i se refuză avocatul – pentru că nu dispune de resurse pentru a achita contravaloarea serviciilor acestuia – este, în aceste condiţii, inacceptabilă. Desigur, care sunt drepturile inalienabile este o problemă extrem de dificil de soluţionat şi pentru care se pot propune numeroase soluţii. Cert este, însă, faptul că egalitatea procedurală însăşi, pentru a putea fi aplicată – adică pentru a nu rămâne un simplu deziderat sau o idee generoasă şi abstractă – necesită existenţa unor instituţii care să o garanteze. În cazul în care principiul egalităţii procedurale sau formale ar fi aplicat *stricto sensu*, ar trebui să se bucure de această egalitate numai aceia care susţin instituţiile care o garantează. Aceasta, însă, este o

contradicţie în termeni: cetăţenii nu ar mai fi egali procedural pentru că egalitatea procedurală va funcţiona numai pentru cei care susţin material instituţiile care o garantează. În plus, lipsa egalităţii formale sau procedurale angajează în mod semnificativ o discuţie ontologică şi axiologică privitoare la statutul unui individ. Astfel, pentru orice inegalitate în ceea ce priveşte modul în care cetăţenii sunt trataţi trebuie să se ofere o întemeiere. Cu alte cuvinte, trebuie dovedit faptul că, în principiu, dacă doi cetăţeni se află în aceeaşi poziţie, există motive ca aceştia să fie trataţi egal. Astfel, revenind la exemplul de mai sus, dacă doi indivizi se prezintă în faţa autorităţii judecătoreşti, ei vor fi consideraţi ca aflându-se în aceeaşi situaţie (funcţionează prezumţia de nevinovăţie). Dacă legea se aplică într-un fel pentru unul şi în alt fel pentru celălalt, trebuie să existe o motivaţie. Sau, mai exact, trebuie să se poată justifica de ce un individ beneficiază de un tratament, iar altul de alt tratament, dacă sunt în aceeaşi poziţie, sub un anumit raport. Astfel, lipsa egalităţii procedurale poate genera situaţii extrem de grave, cum ar fi discriminarea pe bază de etnie, religie, rasă, sex etc. şi în acest context discuţia poate căpăta anumite nuanţe. Diferenţierea între indivizi pe anumite criterii este permisă (de pildă, competenţa ştiinţifică sau aptitudinile sportive), iar pe alte criterii interzisă. Graniţa între acestea este, la rândul ei, vagă. Unele criterii par să fie extrem de greu de plasat de o parte sau de alta, cum ar fi, de pildă, diferenţierea pe baza cazierului judiciar. La o eventuală angajare, două persoane pot avea aceleaşi competenţe şi aptitudini necesare pentru a primi respectiva slujbă. Dacă una dintre ele are cazier judiciar, este destul de posibil să fie preferată cealaltă. Şi nu este vorba neapărat despre o slujbă în cazul căreia cel care o oferă are motive să creadă că o persoană cu cazier ar putea să nu fie potrivită

(din cauza unor eventuale riscuri de natură materială). Astfel, se constată că, deşi două persoane sunt egale în privinţele relevante, ele vor fi tratate diferenţiat pe baza unor criterii care pot fi considerate de unii legitime, iar de alţii ilegitime. Desigur, din punct de vedere istoric, se observă că, în anumite situaţii, lipsa egalităţii procedurale nu era ceva rar întâlnit. În Roma antică sau în Grecia veche legile se aplicau cetăţenilor, iar nu sclavilor, care erau consideraţi fiinţe cu o valoare intrinsecă mai mică decât cetăţenii. În contemporaneitate, însă, putem vorbi despre egalitatea formală sau procedurală în sensul că orice cetăţean are un **drept egal la un tratament egal** şi la garantarea acestui drept. Ceea ce ar însemna că acest drept nu poate fi înstrăinat de individ în nici un fel (nici măcar prin regula votului majoritar). Este un loc comun în filosofie să se spună că, dacă se pune problema legitimităţii reducerii la tăcere a cuiva, întreaga umanitate are dreptul să reducă la tăcere un individ în aceeaşi măsură în care acel individ are dreptul să reducă la tăcere întreaga umanitate. În general, prin urmare, chiar posibilitatea existenţei egalităţii procedurale pare să depindă de o egalitate materială, a drepturilor. Desigur, adepţii teoriilor cu privire la egalitatea formală sau procedurală vor spune că este vorba despre un nivel minimal al drepturilor şi că nimic nu îngăduie ca aceste drepturi în privinţa cărora cetăţenii trebuie să fie egali să fie prea numeroase. Sau, pe de altă parte, că aceste drepturi trebuie stabilite de aşa manieră încât ele să nu anuleze sau să nu restrângă principiul egalităţii procedurale. Astfel, de pildă, drept inalienabil poate fi considerat dreptul la un proces judiciar corect sau dreptul la protecţia propriei persoane de către autoritatea poliţienească; acestea garantează oarecum egalitatea formală. Dar dreptul la un venit egal sau la bunuri cu valoare ridicată încalcă egalitatea procedurală. Pentru a stabili care este graniţa

egalităţii formale ar putea fi de folos distincţia – care a devenit, şi ea, un loc comun în filosofie, la scurtă vreme după ce a fost elaborată de Isaiah Berlin – între drepturi pozitive şi drepturi negative[1]. Drepturile negative sunt cele care garantează egalitatea procedurală, în vreme ce drepturile pozitive sunt cele care o încalcă. De aceea, drepturile pozitive trebuie eliminate sau reduse cât se poate de mult. Dreptul la a avea un avocat este un drept pozitiv rezonabil, iar efortul celorlalţi cetăţeni de a asigura un avocat oricui are beneficii care exced costurile pe care aceştia le suportă. Însă dreptul de a avea un avocat la fel de bun cu cel al preopinentului care este mult mai bogat este un drept pozitiv nerezonabil. Dreptul la securitatea propriei persoane este un drept pozitiv rezonabil. Dreptul la a beneficia de gardă de corp aşa cum beneficiază cei care îşi pot permite, financiar vorbind, este nerezonabil. Caracterul nerezonabil al pretenţiilor cuiva de a beneficia de aceste drepturi este dat de faptul că redistribuţia resurselor prin care se garantează acestea nu vizează susţinerea egalităţii formale sau procedurale, ci vizează egalitatea materială sau de rezultat şi reprezintă, în acelaşi timp, o încălcare a egalităţii formale. În consecinţă, principiul ce funcţionează aici este cel potrivit căruia drepturile pozitive care garantează posibilitatea existenţei efective a egalităţii formale trebuie să nu afecteze însăşi această existenţă pe care o susţin.

Revenind la ideea tratamentului egal la care se poate argumenta că se reduce înţelesul formal al egalităţii, trebuie precizat faptul că o astfel de accepţiune a egalităţii, chiar dacă unora ar putea să li se pară suficientă, ar fi absolut contestabilă de către un

[1] De fapt, Berlin, în celebrul său studiu *Două concepte de libertate*, se referea la libertăţi pozitive şi libertăţi negative. Prin extindere de sens – legitimă, desigur – se poate vorbi şi de drepturi pozitive şi negative

egalitarian convins.[1] De fapt, un egalitarian nu ar contesta faptul că toţi oamenii trebuie trataţi în mod egal. Ceea ce ar contesta acesta ar fi faptul că egalitatea, sau înţelesul acesteia, poate fi redus la aşa ceva. Motivul egalitarienilor este destul de evident: nu numai că un tratament egal ar face ca inegalităţile să persiste, dar ar putea să le şi adâncească. Este vorba, desigur, despre inegalităţile în ceea ce priveşte puterea, bogăţia, statutul social ş.a.m.d. Oricând, aceştia ar putea pretinde că egalitatea formală, cea care are în vedere strict tratamentul egal al tuturor, este, de fapt, o evitare a găsirii unei soluţii juste la problema egalităţii (sau, mai precis, la problema inegalităţii, pentru că egalitariştii au obiecţii nu faţă de egalitate, ci faţă de inegalitate sau inegalităţi) sau chiar un instrument pentru a adânci – în manieră ipocrită chiar – inegalităţile, deci o armă împotriva egalităţii. Tratamentul egal, de pildă, al unor indivizi între care există diferenţe de venit nu numai că va păstra diferenţele dar le va adânci în cel puţin două sensuri. Dacă doi indivizi, de exemplu, au venituri care se cifrează la 1000UM, respectiv 10000UM, iar ambii plătesc acelaşi impozit pe venit, să zicem 20%, atunci primul va rămâne cu un venit net de 800UM, iar cel de-al doilea cu 8000UM. Diferenţa efectivă, în acest caz, este de 7200UM. Să presupunem că ei sunt trataţi la fel şi, datorită creşterii veniturilor angajatorului, fiecare primeşte un spor la venit de 10%. Primul va ajunge la un venit brut de 1100UM, iar al doilea la un venit brut de 11000UM. După scăderea impozitului datorat, de 220UM în primul caz şi de 2200UM în al doilea caz, primul va rămâne cu 880UM, iar cel de-al doilea cu 8800UM. Diferenţa între ei este acum de 7920UM, deci

[1] H. J. McCloskey, în articolul *Egalitarianism, Equality, and Justice*, în „Australasian Journal of Philosophy", 44:1, p. 55.

mai mare. Singura diferenţă care îl avantajează pe cel cu venit mai mic este cea dintre impozitele plătite. Dacă, în primul caz, diferenţa între impozitele plătite era de 1800UM, în al doilea caz aceasta este de 1920UM, ceea ce înseamnă că de la cel cu venituri mai mari s-a perceput un impozit mai mare. Totuşi, această diferenţă este irelevantă, de vreme ce diferenţa între averea celor doi creşte în defavoarea celui cu venituri mai mici. Al doilea sens în care tratamentul egal este neprielnic tipului de egalitate pe care doreşte să o impună egalitaristul ortodox este în mai mică măsură exprimabil matematic. Presupunând că regulile şi situaţia socială reclamă o creştere a impozitului pe venit cu 5%, atunci ambii vor plăti 25% din venit impozit. În primul caz, în care veniturile erau de 1000UM, respectiv 10000UM, după scăderea impozitelor datorate, veniturile vor fi 750UM, respectiv 7500UM. Diferenţa scade, dar numai aparent în favoarea celui cu venituri mai mici. Aceasta dintr-un motiv de natură subiectivă, iar nu din motive obiective, cuantificabile matematic: într-adevăr, scăderea este proporţional aceeaşi, din vreme ce raportul 50/800 este egal cu raportul 500/8000. Totuşi, din punct de vedere subiectiv, ceea ce reprezintă 50UM pentru un individ cu un venit de 800UM este mult mai mult decât ceea ce reprezintă 500UM pentru un altul care are un venit de 8000UM. Un egalitarist agresiv ar putea susţine că, dat fiind faptul că, în principiu, condiţiile pieţei nu se schimbă, cel cu venit mai mare se poate dispensa uşor de mai mulţi bani, deoarece nu va simţi în nici un fel diferenţa, în vreme ce individul cu venituri mai mici va simţi puternic – în nivelul său de trai – o diminuare a venitului său. Aşadar, egalitatea de tratament, din punct de vedere economic, poate, potrivit unor argumente egalitariste radicale, să ducă la inegalităţi şi mai mari. În plus, argumentul de mai sus apare şi mai evident atunci când se pune

problema unor averi foarte mari. Astfel, de pildă, dacă doi indivizi au averi care se cifrează la 10 mld. USD şi respectiv 11 mld. USD, diferenţa între ei este imensă: 1 mld. USD. Totuşi, ca forţă economică, ei sunt absolut egali. Este greu de imaginat un proiect pe care unul l-ar putea susţine iar altul nu (desigur, presupunând că forma averii este aproximativ aceeaşi şi că bunurile de care dispun au niveluri de lichiditate şi de mobilitate economică relativ egale). Desigur, aceasta în condiţiile în care efortul nu ar fi prea mare astfel încât să exceadă orice beneficii posibile. Să luăm un exemplu mai puţin ortodox: fiecare dintre cei doi ar vrea să finanţeze o lovitură de stat într-o ţară. Costurile ar fi de 10,2 mld. USD. Costurile exced, însă, cu mult beneficiile aşteptate. Ceea ce revine la a spune, astfel, că, în anumite condiţii de avere, diferenţele nu mai sunt relevante, chiar dacă ele sunt foarte mari. Deci, tratamentul egal sau diferenţiat, în acest context, este absolut nesemnificativ. Problema egalităţii ca egalitate de tratament se pune acolo unde diferenţele care se nasc sau cele deja existenţe sunt relevante pentru cel puţin una dintre părţi.

La fel se pune problema şi în cazul tratamentului egal din punct de vedere juridic. Egalitatea constă, aici în a garanta fiecărui om dreptul de a fi apărat de un avocat şi de a fi considerat nevinovat până se dovedeşte, dincolo de orice îndoială rezonabilă, că este vinovat. Într-un proces civil, însă, diferenţele de venituri sunt semnificative. Cel bogat poate recurge la serviciile unei firme mari de avocatură, în vreme ce acela cu posibilităţi financiare reduse va trebui să se mulţumească cu un avocat din oficiu, care nu este în principiu incompetent, dar care, în absenţa stimulentelor financiare de care adversarul său se bucură şi exceptând situaţia în care câştigarea procesului îi va aduce faimă şi, implicit, o expectanţă de câştig ulterior, îşi va îndeplini atribuţiunile fără prea mult efort.

Probabilitatea ca sentinţa să fie favorabilă celui cu posibilităţi financiare reduse este, în acest context, extrem de redusă.

Aceste două exemple dau seama, în bună măsură, de dificultăţile pe care le aduce cu sine ideea egalităţii ca egalitate de tratament.

Obiecţiile care se pot aduce **egalităţii materiale** depind în mod special de accepţiunea care se dă acesteia. Sensul cel mai frecvent întâlnit este acela al egalităţii în ce priveşte proprietatea. Poate fi, însă, vorba, despre egalitatea în drepturi, de exemplu. Ceea ce pare fi comun acestor accepţiuni este faptul că rezultatele sau beneficiile trebuie să fie aceleaşi pentru toţi cetăţenii. Forma radicală a acestei egalităţi este cea **egalitar-distributivă**, în cazul căreia autoritatea statală intervine şi redistribuie rezultatele, indiferent de cei care le-au obţinut. Desigur, o astfel de variantă este extrem de îndepărtată de realitate. Totuşi, ea este şi a fost susţinută, mai ales de adepţii teoriilor politice de stânga. Asupra acestui tip de egalitate se va reveni într-un capitol separat, dată fiind importanţa ei în lumea contemporană.

Revenind la egalitatea materială[1], trebuie spus că există cel puţin două aspecte semnificative aici: din ce punct de vedere sau în ce privinţă sunt oamenii egali, pe de o parte şi, pe de altă parte, cum anume se poate atinge această egalitate sau, altfel spus, ce anume trebuie făcut pentru a elimina diferenţele care apar.

În legătură cu prima problemă s-au găsit – *grosso modo* – două variante de răspuns: oamenii sunt în mod absolut egali sau oamenii sunt numai în anumite privinţe egali, iar în alte privinţe

[1] Pentru o tratare amănunţită vezi şi A. Miroiu, *Egalitatea*, în *Filosofie politică*, SNSPA, 2002.

diferă. Am putea numi aceste perspective egalitarism radical şi, respectiv, egalitarism moderat.

Chiar dacă ambele abordări prezintă interes din punct de vedere filosofic, politic, economic, juridic şi cultural, trebuie acceptat faptul că este destul de greu de găsit astăzi adepţi ai egalitarismului radical. Teze care susţin egalitarismul radical se găsesc la Gracchus Babeuf sau la gânditori anarhişti precum Nikolai Bakunin sau Peter Kropotkin, dar, cel puţin în lumea occidentală, astfel de teze mai au numai o însemnătate muzeală. Ele determină dispute filosofice şi, la momentul apariţiei, au ridicat probleme semnificative. Totuşi, în ceea ce priveşte organizarea societăţii contemporane, astfel de teze nu mai au efectivitate practică.

Dintre problemele pe care egalitarismul radical le ridică, una pare a se desprinde ca deosebit de importantă: modul de selecţie a caracteristicilor relevante în legătură cu care se pot accepta diferenţe. Dacă, aşa cum susţine şi lucrarea de faţă, egalitatea între indivizi nu are nevoie de nici un fel de justificare, ci numai diferenţele trebuie întemeiate pentru a nu fi considerate ilegitime, atunci, dacă se identifică o caracteristică în legătură cu care diferenţele sunt acceptate iar alta în legătură cu care acest lucru nu se petrece, atunci trebuie argumentat de ce lucrurile stau astfel. Pentru a particulariza: nu se acceptă diferenţierea între oameni pe baza convingerilor religioase, dar se acceptă diferenţierea pe baza competenţei. La fel, nu se acceptă, de pildă, în cazul angajării, diferenţierea pe baza relaţiilor de rudenie, dar se acceptă cea pe baza calificării profesionale. Aceste diferenţieri trebuie legitimate.

Provocarea egalitarismului radical nu este uşor de întâmpinat. Orice fel de diferenţiere, oricât de evidentă ar părea, trebuie justificată teoretic. Astfel, trebuie spus că alegerea criteriilor

de diferenţiere acceptate este condiţionată istoric şi cultural. La o simplă investigaţie istorică se constată că, în diferite perioade, diferenţierea între indivizi se făcea pe criterii care par, astăzi, inacceptabile sau chiar aberante. Aceste criterii depind de imperativele momentului istoric ales, de structurile socio-politice şi culturale şi am putea spune – fiind, la rândul nostru, condiţionaţi de propria perspectivă culturală – că ele sunt în evoluţie dacă le evaluăm potrivit standardelor actuale (singurele de care, de fapt, dispunem). Este greu de găsit o întemeiere în absolut a acestor criterii. La fel stau lucrurile si din punct de vedere geografic: în zone diferite există criterii diverse de diferenţiere între indivizi. Desigur, astfel de judecăţi descriptive nu servesc prea mult găsirii unui răspuns la întrebarea dacă aceste criterii sunt legitime. Ele ne ajută numai să înţelegem varietatea şi bogăţia de perspective posibile. Totuşi, s-ar putea spune că, pentru orice fel de decizie sau acţiune, criteriul universal pentru a stabili criteriile de diferenţiere între indivizi ar trebui să fie relevanţa caracteristicilor respective. Oricine face o diferenţiere între doi indivizi pe baza unei anumite caracteristici trebuie să precizeze exact care este acţiunea sau decizia în legătură cu care se impune diferenţierea şi cum anume respectiva caracteristică influenţează respectiva decizie sau acţiune. Pentru a particulariza: dacă, de pildă, ar fi vorba despre promovarea unui cetăţean într-o poziţie ştiinţifică importantă (profesor sau cercetător), se poate demonstra destul de uşor că prestigiul ştiinţific este un criteriu, dar nu şi statutul marital. A fi familist sau celibatar fie nu are legătură, fie are o influenţă atât de mică asupra prestigiului ştiinţific, încât nu se poate lua drept criteriu. Desigur, exemplul de sus este voit exagerat, deoarece în mod frecvent se dezbate îndelung asupra relevanţei unui criteriu pentru o anumită poziţie socială. În anumite

culturi şi zone geografice se credea că vârsta, sau sexul, sau rasa, sau convingerile religioase sunt relevante pentru anumite activităţi. Nu întotdeauna, însă, existau justificări sau nu întotdeauna justificările date sunt acceptabile în contemporaneitate. Unul dintre câştigurile pe care această provocare a egalitarismului radical le aduce este tocmai suscitarea dezbaterii cu privire la relevanţa criteriilor folosite pentru a face anumite diferenţieri.

Dacă egalitarismul radical are mai degrabă acest rol de a stimula întemeierea teoretică a oricăror diferenţieri, altfel stau lucrurile cu egalitarismul moderat. În cadrul acestuia se susţine că numai în unele privinţe oamenii sunt egali, în vreme ce, din alte puncte de vedere, ei sunt diferiţi. Nu trebuie, însă, să se înţeleagă că oamenii ar trebui uniformizaţi acolo unde ei nu sunt egali, dar considerăm că ar trebui să fie. Dimpotrivă, persistenţa inegalităţilor nu este o dificultate; important este că, acolo unde oamenii sunt diferiţi, acele diferenţe nu trebuie egalate, ci ignorate. Astfel, de pildă, diferenţa între sexe va exista mereu, dar ea nu ar trebui avută în vedere atunci când cineva solicită un permis de acces la o bibliotecă publică. De asemenea, este important ca diferenţierile făcute între indivizi pe baza unor criterii relevante să nu aducă cu sine diferenţieri inacceptabile. Dacă se constată că, statistic vorbind, poliţiştii de sex masculin sunt mai eficace la prinderea infractorilor, o candidată la o astfel de funcţie publică nu trebuie respinsă în principiu doar pentru că este de gen feminin. Ea trebuie să se bucure de aceeaşi şansă de a susţine probele pentru angajare şi, în cazul în care se dovedeşte aptă pentru funcţia respectivă, trebuie ca aceasta să îi fie acordată.

Există mai multe forme ale egalitarismului moderat. Fiecare dintre ele face referire la anumite caracteristici ale indivizilor care ar

trebui să fie luate în considerare atunci când se pune problema unei decizii. Astfel, avem de-a face, generic vorbind, cu trei forme ale egalitarismului de acest fel: prima ia în considerare nevoile persoanei, cea de-a doua are în vedere meritele persoanei, iar cea de-a treia se leagă de valoarea intrinsecă a persoanei[1].

Prima dintre aceste perspective, cea referitoare la nevoile persoanei, are în vedere satisfacerea egală a nevoilor. Din nou trebuie precizat faptul că, într-o societate în care nu există diferenţe între indivizi în ceea ce priveşte tipologia nevoilor[2], nu apare aici nici un fel de problemă. Din moment ce indivizii au aceleaşi nevoi, nu există nici un motiv pentru ca unul să aibă parte de privilegii de care altul nu se poate bucura. O astfel de identitate între indivizii unei societăţi este, însă, extrem de puţin probabilă. Un argument s-ar putea construi în jurul conceptului de diviziune a muncii. Astfel, două activităţi diferite presupun eforturi diferite, atât din punct de vedere calitativ, cât şi din punct de vedere cantitativ. Este greu de susţinut ideea că există o unitate generală de măsură a activităţii umane, iar activitatea fiecărui individ este un simplu multiplu al acesteia[3].

[1] Vezi A. Miroiu, *op. cit.*, p. 7 şi urm.

[2] Spunem „tipologia nevoilor", iar nu „nevoile" din simplul motiv că nevoile pot diferi – şi este foarte probabil să fie aşa – din punct de vedere cantitativ. Exemplul cel mai simplu cu putinţă este dat de necesarul de calorii care diferă de la persoană la persoană. Diferenţele acestea cantitative, de natură biologică, nu trebuie avute în vedere atunci când se vorbeşte despre identitatea nevoilor.

[3] Totuşi, în *Critica programului de la Gotha*, dar şi în alte lucrări, Karl Marx pare să susţină un astfel de punct de vedere. Astfel, el consideră că diviziunea muncii va dispărea definitiv în societatea comunistă, iar teoria nu va mai diferi de practică. Ceea ce, din punctul de vedere al temei de discuţie, înseamnă că munca este de un singur tip şi singurele diferenţe între nevoile individuale sunt cele cantitative. Şi, în mod oarecum bizar, teza nu este străină nici pragmatismului american, chiar dacă acesta se opune ferm comunismului. Astfel, ideea validării ideilor prin aplicarea lor în practică se apropie periculos de mult de teza comunismului despre ştergerea graniţei dintre teorie şi practică.

Oricum, chiar dacă ar fi aşa, cert este că diviziunea muncii există şi nimeni nu a propus, până acum, un etalon al activităţii umane. Ceea ce lasă loc ideii că diferenţele între nevoile individuale sunt, mai degrabă, de natură, calitative, iar nu de nuanţă, cantitative.

În acest context – mult mai verosimil pentru oricine vrea să ţină cont de datele empirice – al diferenţierii calitative a nevoilor, satisfacerea egală a nevoilor presupune tratarea diferită a indivizilor. Iar acest lucru se petrece din două motive: primul, pentru că indivizi diferiţi au nevoie de resurse sau satisfactori diferiţi pentru a-şi acoperi nevoile; în al doilea rând, gradul de satisfacere diferă de la un individ la altul în sensul că, pentru a obţine aceeaşi stare de satisfacţie – care este subiectivă – chiar indivizi care au tipuri de nevoi identice s-ar putea să aibă nevoie de resurse diferite. În legătură cu primul aspect putem spune, de exemplu, că un sportiv şi un expert IT au nevoie de resurse cu totul diferite pentru nevoile lor, deci lor ar trebui să le revină bunuri şi servicii diferite care, desigur, vor avea costuri diferite. La fel, un individ care are cinci copii şi o slujbă mai prost plătită trebuie tratat diferit faţă de un celibatar cu venituri mari pentru a-şi putea satisface nevoile (prin reduceri de taxe, scutiri de impozite, etc.). Prin urmare, egalitatea în ceea ce priveşte satisfacerea nevoilor presupune – deşi numai ca metodă – tratamentul inegal al celor inegali. Soluţia pare cel puţin ciudată, deoarece oricine s-ar aştepta ca, într-o societate egalitară, să existe nu numai egalitate materială, ci şi egalitate în ceea ce priveşte tratamentul. O dificultate care merită menţionată aici ar fi cea legislativă. Legile s-ar aplica diferenţiat, fapt care se află în proximitatea inegalităţii oamenilor în faţa legii. Ori, o astfel de inegalitate pare să fie ultimul lucru pe care cineva s-ar aştepta să îl întâlnească într-o societate pretins egalitară. Exemplele ar putea

continua în domeniul economic sau chiar politic. O astfel de societate ar putea foarte repede fi confruntată cu situaţia în care unii vor solicita ca votul lor, de pildă, să aibă o pondere mai mare în decizia socială, aducând în acest sens diverse argumente. De exemplu, ideea contemporană a discriminării pozitive a celor care au fost odinioară dezavantajaţi ca grup se înscrie în acest registru: grupurile dezavantajate – deşi alcătuite din indivizi care nu au fost, în majoritatea cazurilor, vreodată dezavantajaţi, indivizii care au suferit cu adevărat în trecut nemaifiind în viaţă – pretind ca respectarea drepturilor lor să încalce deseori chiar regula democratică a deciziei prin vot majoritar. Această problemă nu poate fi expediată aşa de repede şi nici nu face obiectul lucrării de faţă. Dar, în ceea ce priveşte egalitatea, ea este, fără îndoială, relevantă.

Cât priveşte al doilea aspect, cel al diferenţei subiective în evaluarea nivelului de satisfacţie, trebuie spus că, chiar în cazul în care indivizii se află la acelaşi nivel al unei nevoi, este perfect posibil ca ei să aibă nevoie de resurse diferite – calitativ şi cantitativ – pentru a ajunge la acelaşi grad de satisfacţie. Spunând în treacăt că aici este vorba tot despre a trata indivizii diferenţiat, se poate da exemplul unui elev mediocru pentru care absolvirea cu note minime a unor cursuri este o sursă de satisfacţie majoră, prin comparaţie cu un elev eminent pentru care simplul loc II la un concurs internaţional poate fi o sursă de insatisfacţie profundă, în condiţiile în care pretenţiile sale erau de a obţine primul loc. Satisfacţia este o coordonată care depinde în mod fundamental de aşteptări. Şi, deşi structura aşteptărilor este modelată cultural, acestea sunt, totuşi, individuale. În acest context, folosirea unui parametru atât de nesigur ca satisfacţia poate genera dificultăţi majore într-o societate.

Este de remarcat aici profundul caracter normativ pe care îl are egalitatea materială, mai ales în această formă a satisfacerii egale a nevoilor. Aici egalitatea pare să însemne mai mult ca oriunde a-i face pe oameni egali, deci a impune realităţii un model[1]. Ne mulţumim numai să atragem atenţia asupra faptului că într-o astfel de societate derapajele pot foarte uşor deveni ceva la ordinea zilei, tratamentul diferenţiat al indivizilor – de genul patului lui Procust – devenind, în ultimă instanţă, un instrument preferat al guvernării.

Revenind la ideea satisfacerii egale a nevoilor şi la cea a caracterului diferenţiat al nevoilor, trebuie precizat că nu orice nevoi trebuie luate în considerare atunci când se are în vedere tratarea egală a cetăţenilor. Pentru oricine diferenţa între nevoia de a petrece o vacanţă în Florida şi nevoia de a avea medicamente pentru tratarea unei boli este absolut evidentă. Între cele două nevoi – dacă ambele sunt numite în mod legitim nevoi – trebuie să se facă o diferenţiere în practică, iar ele trebuie aşezate într-o ierarhie a priorităţii. Sigur, oricine poate spune că ierarhiile priorităţii sunt şi vor rămâne ceva subiectiv. Este dificil de identificat un criteriu obiectiv pentru stabilirea importanţei unor nevoi diferite ale unor oameni diferiţi. Fiecare individ va spune – sau ar putea spune – că nevoia sa de a merge în vacanţă în Florida este mai importantă decât nevoia altcuiva de a avea medicamente pentru a-şi trata o boală. Este un loc comun faptul că oamenii tind să supraliciteze importanţa propriilor necesităţi, mai cu seamă dacă, din punctul de vedere al meritului, le-ar reveni resurse cu care să-şi poată satisface aceste necesităţi. Sarcina pentru a stabili priorităţile – în cazul unei societăţi a cărei

[1] Vezi H.J. McCloskey, în articolul *Egalitarianism, Equality, and Justice*, în „Australasian Journal of Philosophy", 44:1, p. 56.

organizare se bazează pe ideea satisfacerii egale a nevoilor – va reveni autorităţii publice. Totuşi, prioritizarea nu se poate face discreţionar. Orice fel de ierarhizare a nevoilor diferiţilor indivizi – în afara situaţiei în care avem de-a face cu o dictatură sau cu vreun alt tip de regim absolutist – trebuie justificată. Cu alte cuvinte, trebuie identificat un criteriu obiectiv sau, cel puţin, cvasi-general împărtăşit de membrii societăţii. În treacăt trebuie adus în atenţie faptul că o condiţie fundamentală a justeţii acestui criteriu este ca el să nu violeze în nici un fel ceea ce se consideră a fi drepturi fundamentale ale indivizilor. Mai exact, nu poate fi considerat criteriu legitim de ierarhizare a priorităţilor un criteriu care are drept consecinţă moartea unor indivizi nevinovaţi, care ar surveni nu din cauze conexe, ci chiar prin stabilirea acelui criteriu drept criteriu de ierarhizare a priorităţilor. Revenind la ideea criteriului obiectiv sau împărtăşit, Bernard Williams se referă la o ierarhizare în funcţie de scopul sau natura unei activităţi anume[1]. Astfel, exemplul dat de el are în vedere asistenţa medicală. Aceasta se acordă numai în cazul în care cineva este bolnav (exceptând medicina preventivă). Totuşi, această condiţie necesară nu este şi suficientă, pentru că unele boli necesită tratamente costisitoare pe care unii cetăţeni nu şi le pot permite. În acest context, se pare că această condiţie necesară nu este şi suficientă. Dificultatea argumentului lui Williams rezidă în faptul că nu este foarte clar cum anume se face ierarhizarea priorităţilor. Este clar că, dintre doi bolnavi suferind de aceeaşi afecţiune, cel înstărit va primi tratamentul costisitor, iar cel cu posibilităţi financiare limitate fie va primi un tratament mult mai ieftin şi mai puţin eficace, fie va trebui să mai aştepte. Problemele dificile apar în

[1] B. Williams, *The Idea of Equality*, p. 97, *apud* A. Miroiu, *op. cit*.

momentul în care cei doi sunt în concurenţă. Un exemplu edificator ar fi următorul: să presupunem că un individ foarte bogat are afecţiuni cardiace şi se hotărăşte să finanţeze un program de cercetare pentru fabricarea unei inimi artificiale. După cercetări care durează mai mulţi ani, o echipă de medici reuşeşte să pună la punct o astfel de inimă şi să o facă funcţională. Rezultatele cercetării aparţin, în mod evident, celui care a finanţat cercetarea. Această cercetare s-a făcut, însă, în laboratoare publice şi o parte din cheltuieli au revenit autorităţii publice. Deci, cercetarea aparţine în parte autorităţii publice, în parte acelui cetăţean care are probleme cardiace. De asemenea, să presupunem că acel contract semnat între toate părţile interesate prevede că nu se poate folosi respectiva cercetare fără acordul tuturor celor care au susţinut-o. Acum: deşi nu are nevoie stringentă de transplant de inimă şi ar putea să mai aştepte suficient timp ca să se fabrice o altă inimă artificială, cetăţeanul pretinde transplantul. În acelaşi timp, pe un pat de spital aşteaptă un tânăr care are nevoie urgentă de transplant. Cel care a finanţat cercetarea ameninţă că va bloca folosirea ei şi, implicit, a inimii artificiale dacă aceasta nu îi este dată lui. Dacă transplantul îi va fi făcut, el va renunţa la toate pretenţiile contractuale şi societatea umană se va putea bucura de rezultatele acelei cercetări. Totuşi, tânărul de pe patul de spital nu poate aştepta. Ce poate face autoritatea publică? Singura soluţie – care ar fi un simplu paliativ – ar fi să blocheze, la rândul ei, folosirea rezultatelor cercetării. Ceea ce, în mod ironic, ar transforma egalitatea celor doi pretendenţi la inima artificială în simplul drept egal de a muri. Altminteri, autoritatea publică ar trebui să renunţe la criteriul stringenţei nevoii şi să adopte criteriul utilităţii. Dilema se arată, însă, în mod evident: astfel s-ar încălca ceea ce am spus ceva mai sus, şi anume că alegerea unui criteriu de ierarhizare a

nevoilor nu trebuie să violeze în nici un fel drepturile fundamentale ale indivizilor, printre care dreptul la viaţă (chiar dreptul pozitiv la viaţă, în sensul binecunoscut pe care îl întrebuinţează Isaiah Berlin, în celebra sa lucrare *Două concepte de libertate*) ocupă prima poziţie sau, oricum, o poziţie fruntaşă.

Aşadar, problema care se pune este aceea a stabilirii unui criteriu just de ierarhizare a nevoilor, fără de care o societate egalitară nu poate funcţiona. În societăţile totalitare problema se rezolvă simplu: subiectivitatea este anulată şi înlocuită cu decizia liderilor. Desigur, nimeni nu garantează că aceste decizii ale liderilor sunt altfel decât subiective. Oricum ar fi, însă, o astfel de variantă iese din discuţie: totalitarismul presupune refuzul de a da justificări, deci orice dezbatere pe această temă este mai mult decât inutilă.

Nici stabilirea ierarhiilor prin vot nu pare a fi mai justă, din moment ce nu se poate trasa o graniţă foarte clară între ceea ce se poate şi ceea ce nu se poate supune votului. Nivelul până la care se poate extinde subiectivitatea, fiind el însuşi o temă de dezbatere, este extrem de fluctuant şi condiţionat cultural, istoric şi geografic. Dacă în anumite zone şi perioade se consideră că anumite decizii ţin de individ, în alte situaţii lucrurile nu stau astfel. De pildă, s-a putea pune problema controlului natalităţii. Fiecare individ are un drept egal de a lăsa sau de a nu lăsa urmaşi. Creşterea sau scăderea drastică a populaţiei ar putea legitima intervenţia autorităţii publice? Este extrem de dificil de răspuns la o astfel de întrebare. Poate populaţia să voteze o lege care să oblige pe fiecare să lase urmaşi? Sau poate populaţia să adopte – prin mijloacele şi instituţiile legale – o lege care să limiteze naşterile? Tendinţa este de a spune că nu, dar trebuie să avem în vedere că, de pildă, în China există astfel de reglementări care limitează natalitatea. Totuşi, o societate egalitară nu trebuie să

meargă spre astfel de situaţii dacă nu se vrea transformarea acesteia într-una totalitară, fie chiar şi una în care avem de-a face cu dictatura majorităţii.

O soluţie interesantă propune Michael Walzer, în a sa celebră *Spheres of Justice*. Pe baza construcţiei pe care acesta o face în lucrarea sa, se poate stabili nu neapărat o ierarhie, cât mai degrabă o circumscriere a unor zone ale nevoilor sociale. Astfel, teza lui pare a fi că o societate dreaptă este aceea unde există graniţe precise între sferele ei, graniţe ce nu pot fi încălcate. Mai exact: nu orice fel de schimburi sunt permise în societate. Cel care are bani sau putere politică nu poate obţine titluri academice sau nu poate pretinde prestigiul de care se bucură un celebru pianist. De aici pornind se poate stabili un conţinut al conceptului de egalitate materială, în accepţiunea satisfacerii egale a nevoilor. Astfel, chiar dacă cineva dispune de resurse, acest lucru nu trebuie să conteze decât acolo unde aceste resurse pot constitui monedă de schimb. Desigur, nu există domenii ale vieţii sociale (sau există un număr neînsemnat) unde să nu fie nevoie de resurse. Aici este însă vorba despre resursele care nu pot fi puse la dispoziția fiecăruia. Mai precis, un scriitor are nevoie de resurse pentru a scrie, pentru că trebuie să se hrănească, să aibă o locuinţă etc. Dar aceste necesităţi pot fi satisfăcute destul de uşor, cel puţin în ţările civilizate. El poate deveni un scriitor celebru fără prea multe resurse. Dacă, însă, doreşte să facă o călătorie de un an cu ghid în cazinourile din toată lumea pentru a trăi viaţa acestora şi pentru a scrie un roman, aici simpla sa participare la jocul social nu mai este suficientă; el va trebui să apeleze la un finanţator. Nu la astfel de situaţii facem aici referire. Deci, deşi în toate domeniile este nevoie de resurse, totuşi majoritatea acestora şi le pot asigura fără intervenţia autorităţii publice. Astfel, pornind de aici, teza lui Walzer

potrivit căreia nu trebuie să se încalce graniţele sferelor sociale capătă un temei serios. Nu se pot, deci, cumpăra unele lucruri. În acest context, posedarea sau lipsa resurselor devine oarecum irelevantă în exemplul de mai sus: asistenţa medicală se acordă în funcţie de nevoi, nu de posibilităţi materiale. Aceasta şi în virtutea faptului că sfera medicală se poate susţine numai cu ajutorul resurselor pe care autoritatea publică sau terţii i le pun la dispoziţie (probabil că nu la acelaşi nivel de eficacitate şi performanţă). Rămâne, totuşi, rezerva tratamentului inegal: dacă o persoană are nevoi acceptabile – indiferent ce se înţelege prin acest lucru într-o societate sau într-alta – care exced posibilităţile sale, pentru a-i fi satisfăcute aceste nevoi este obligatoriu să se ia de la altcineva resursele necesare. Din nou, o astfel de societate egalitară pare a fi întemeiată pe o inegalitate procedurală sau de metodă şi, de ce nu, din moment ce este vorba despre redistribuirea resurselor, inegalitate efectivă. Un egalitarist ar putea răspunde că valoarea contribuţiei fiecărui cetăţean este stabilită tot prin convenţie sau prin legile pieţei (de pildă, „mâna invizibilă", concept teoretizat de Adam Smith[1]) şi, prin urmare, injusteţea acestei evaluări subiective trebuie corectată tocmai prin redistribuire. Cu alte cuvinte, anumite lucruri nu pot fi lăsate pe seama simplei negocieri sociale, deoarece sunt prea importante pentru însăşi existenţa societăţii. Şi aici este o discuţie îndelungată cu privire la acele lucruri care trebuie reglate prin intervenţia autorităţii publice dar, în principiu, se poate accepta că, în anumite domenii, pe lângă decizia subiectivă a cetăţenilor sau a posesorilor de resurse, trebuie să existe şi corective din partea autorităţii publice. În plus, există situaţii în care intervenţia

[1] În lucrarea *The Wealth of Nations*.

populaţiei este absolut inoportună, cum ar fi deciziile privitoare la sănătatea publică sau la educaţie. Aici trebuie să se pronunţe experţii. Singurul sens în care se poate vorbi despre egalitate aici este cel legat de scopuri. Ce trebuie făcut – scopul ca atare – se stabileşte prin negociere socială. Aici fiecare cetăţean are un drept egal de a influenţa decizia. Modalitatea în care trebuie procedat o stabilesc, însă, cei care au specializarea şi competenţele respective. De pildă, populaţia vrea creşterea siguranţei alimentelor. Modul în care se asigură acest lucru nu mai este de competenţa cetăţenilor, ci de cea a experţilor. La fel în cazul educaţiei sau justiţiei. Problemele cu privire la inegalitate sau la privilegierea unora apar atunci când experţii sau alte persoane pretind că au o competenţă metodologică şi procedurală, şi teleologică, cu privire la scopuri.

A doua formă a egalitarismului moderat este acordarea de beneficii indivizilor proporţional cu meritul acestora. Înainte de a trece la tratarea propriu-zisă a acestei variante a egalităţii materiale, trebuie precizat foarte clar că abordarea nu poate fi numai din perspectivă cantitativă, ci se impune o evaluare calitativă. De dragul exactităţii prezentăm următoarea problemă: dacă doi indivizi lucrează împreună la un proiect, iar unul dintre ei se ocupă exclusiv de partea fizică şi celălalt de partea teoretică, cum anume se pot compara cele două? Nici una dintre activităţi nu este dispensabilă. Meritul nu poate fi stabilit în manieră cantitativă, de pildă în funcţie de orele de muncă, pentru că o oră de muncă în mină pare de necomparat cu o oră de muncă la rezolvarea marii teoreme a lui Fermat. Din acest motiv trebuie spus că reperele pentru evaluarea meritului sunt, la rândul lor, subiect de negociere socială, un standard ultim fiind, aici, imposibil de prezentat.

Conceptul de merit poate primi cel puţin două semnificaţii: una mai restrânsă, iar alta mai generoasă. Prima presupune circumscrierea meritului individual (sau colectiv) prin recursul la efortul depus pentru realizarea unui scop. Cu alte cuvinte, nimănui nu îi revine vreun merit special dacă s-a născut cu un anume talent, iar acea persoană poate pretinde recompense sau beneficii nu pentru faptul de a avea o anume înclinaţie sau talent, ci doar pentru rezultatele obţinute în urma unei decizii de a pune în valoare acest talent. Mai simplu: se răsplăteşte efortul, iar nu talentul. Conceptul mai larg al meritului ţine cont de faptul că ambele trebuie răsplătite, dacă rezultatul este acelaşi. Un marketer talentat, care are pur şi simplu idei excelente fără a face prea mult efort şi fără o pregătire prealabilă trebuie răsplătit la fel ca unul care munceşte asiduu şi care a studiat ani mulţi, dacă ambii au coordonat campanii publicitare sau de promovare care au avut acelaşi rezultat, de pildă creşterea veniturilor unei firme. La fel, un individ boem şi un cercetător serios pot produce aceleaşi rezultate, unul graţie talentului, iar celălalt graţie efortului.

În al doilea rând, s-a spus că acest concept al meritului este, mai degrabă, unul care ajută la justificarea şi prezervarea diferenţelor[1]; această afirmaţie ar face ca acordarea beneficiilor în funcţie de merit să fie specifică societăţilor neegalitare. Lucrurile nu stau întrutotul astfel deoarece, ca şi nevoile, meritele necesită existenţa unui etalon care se stabileşte la nivel social. Ceea ce înseamnă că nu este vorba despre o simplă tratare formală a distribuţiei, ci despre una în care sunt angajate norme, valori şi aşteptări sociale. Societăţilor neegalitare le este mai degrabă

[1] Vezi A. Miroiu, *op. cit.*, p. 14 şi urm.

specifică egalitatea formală: indivizilor li se impune un set de norme, ca nişte reguli de circulaţie, şi sunt lăsaţi să se dezvolte în funcţie de specificul lor. Egalitatea se consideră respectată dacă toţi respectă regulile, chiar dacă diferenţele dintre ei se adâncesc. Aici nimeni nu stabileşte criterii pentru merit. Prin jocul concurenţei, fiecare îşi ia cât poate de mult din avuţia existentă. Invocarea meritului presupune deja un etalon, iar existenţa unui etalon este specifică egalităţii formale. De exemplu, dacă într-o firmă se înregistrează, pe parcursul unui exerciţiu financiar, profituri foarte mari, liderii nu sunt obligaţi să le plătească angajaţilor mai mult decât salariul stabilit prin contract. Aceasta este egalitatea formală: toată lumea a respectat înţelegerea iniţială. Totuşi, fie de dragul cointeresării angajaţilor, fie datorită generozităţii, fie datorită faptului că înţeleg că profiturile se datorează unui efort suplimentar necuantificabil din partea angajaţilor, firmele pot decide să îi răsplătească pe aceştia în funcţie de meritul pe care l-au avut în obţinerea respectivului profit. La fel se petrece şi la nivel social: anumite eforturi nu sunt cuantificabile, dar unele lucruri există prin efortul cuiva, care are meritul de a le fi realizat.

Până la urmă, meritul pare să fie definit prin raportare la un beneficiu al altora. Dacă nevoile erau individuale şi ele nu depindeau de ceilalţi – indivizii fiind, în acest caz, izolaţi – meritul pare să funcţioneze ca liant social. În cazul nevoilor, trebuie precizat că acestea nu pot face subiect de negociere între indivizi – nu pot hotărî alţii dac cineva are sau nu nevoie de ceva. La fel, şi gradul de satisfacţie este subiectiv, iar ierarhizarea nevoilor este cel mult intersubiectivă. Meritul, însă, pare să aibă legătură cu recunoaşterea pe care o oferă unui individ ceilalţi. Meritul se bazează, în cele mai multe cazuri, pe un talent sau pe o înclinaţie recunoscute. Nimeni nu

poate avea vreun merit dacă a făcut lucruri faţă de care alţii sunt indiferenţi. Cu alte cuvinte, intersubiectivitatea pare să fie, aici, o caracteristică intrinsecă a meritului, faţă de nevoi care se relaţionau exterior cu aceasta. Trebuie reţinut faptul că această recunoaştere a meritului pe care o oferă ceilalţi nu are loc chiar dacă cineva are un talent special sau capacitatea de a face ceva ce ceilalţi nu pot face, însă acele lucruri nu au valoare socială. Astfel, etalonul pentru merit este unul social.

Desigur, mai există si alte probleme cu distribuţia după merit. Unele lucruri nu pot fi distribuite în funcţie de merit: un fotbalist bogat nu merită în mai mare măsură protecţia poliţiei decât un vânzător ambulant cu venituri reduse. La fel, un specialist în fizică cuantică nu are un vot mai important decât un şofer de camion. Totuşi, egalitatea în funcţie de merit nu se referă la aşa ceva sau are legătură în foarte mică măsură cu astfel de probleme. Discuţia cu privire la merit se leagă de modul în care se stabileşte acest merit şi de etalonul potrivit. John Rawls, de pildă, critică ideea de merit tocmai din motivul amintit mai sus, potrivit căruia talentul nu are legătură cu meritul, ci numai efortul[1]. Conceptul său de „văl al ignoranţei" este relevant aici: oamenii, aflaţi în poziţia iniţială, nu cunosc ce talente şi înclinaţii au pentru a cere *a priori* răsplată. Meritul se stabileşte în funcţie de efortul depus pentru buna funcţionare a societăţii, şi acest efort trebuie răsplătit, nu simplul fapt de a avea talent.

A treia variantă o reprezintă egalitatea de şanse. Aceasta este, probabil, cea mai familiară variantă a egalitarismului moderat. Pe scurt, aici este vorba despre a nu favoriza pe nimeni în funcţie de

[1] În lucrarea *A Theory of Justice*. Vezi şi A. Miroiu, *Egalitatea*.

trăsături sau caracteristici nerelevante, ci a da tuturor aceleaşi şanse de a obţine o parte din avuţia generală. Nivelul până la care se poate ridica fiecare depinde numai de priceperea sa, de talentul şi aptitudinile sale, de sârguinţa sa şi de alte caracteristici personale de acest gen. Nu este permisă favorizarea indivizilor pe baza sexului, rasei, apartenenţei politice, convingerilor religioase, originii sociale ş.a.m.d. Acest tip de egalitate, tot materială, este o egalitate de tip metodologic sau procedural[1]. Totuşi, ea nu trebuie confundată cu egalitatea formală. Teoria egalităţii ca similaritate a şanselor sau oportunităţilor propune un tip de egalitate sub aspectul conţinutului, nu doar formal. Cu alte cuvinte, sub aspectul caracteristicilor nerelevante, toţi indivizii sunt egali sau sunt trataţi ca şi cum acele caracteristici nu ar conta. Pe de altă parte, diferenţele acceptate trebuie să provină, în orice moment, din diferenţele mai sus menţionate, privitoare la talent, abilităţi etc. Pe de altă parte, acest tip de egalitate se leagă de o anumită perspectivă asupra fiinţei umane, care merită a fi recunoscută ca atare şi respectată. Astfel, în acest caz, în cea mai mare măsură individului îi sunt recunoscute particularităţile şi se poate vorbi despre **un drept egal al fiecărui diferit de a exista şi persista**[2]. Mai exact, indivizii diferiţi au drepturi egale de a exista, fiecare cu particularităţile sale. Aşadar, este vorba despre recunoaşterea fiecărei specificităţi ca egală cu altă specificitate.

---

[1] A. Miroiu, *op. cit.*, p. 15.

[2] În contemporaneitate există tendinţa de a lăsa la o parte temele clasice ale discursului despre egalitate şi de a face referire la egalitate ca drept egal al tuturor specificităţilor de a exista. Cu alte cuvinte, egalitatea ar fi dreptul egal de a exista al diferiţilor. O discuţie interesantă pe această temă se regăseşte în C. Armstrong, *Equality. Recognition and the Distributive Paradigm*, în „Critical Review of International Social and Political Philosophy", 6:3, p. 154 şi urm.

Totuşi, şi acest tip de egalitate materială presupune intervenţia autorităţii. Cu alte cuvinte, autoritatea publică are obligaţia de a interveni pentru ca indivizii diferiţi să nu fie defavorizaţi pe criterii nerelevante. Aşadar, indivizii au un drept pozitiv la a fi protejaţi în faţa oricărei tentative a unor terţi de a le îngrădi drepturile din cauza unor criterii considerate nerelevante. Acest drept pozitiv[1] presupune efectiv alocarea unor resurse publice pentru susţinea unor instituţii ale statului care să vegheze şi să garanteze că nu va exista nici un fel de diferenţiere nelegitimă între indivizi.

O formă radicală a acestei egalităţi de oportunităţi o reprezintă discriminarea pozitivă. Aceasta se referă la faptul că indivizii care fac parte din anumite grupuri care, în trecut sau chiar în actualitate, au fost dezavantajate pentru simplul motiv că aveau o anumită caracteristică, să aibă prioritatea atunci când este vorba despre distribuirea beneficiilor sociale. Cu alte cuvinte, dacă dintre doi indivizi care solicită un loc de muncă şi au competenţe egale unul face parte dintr-un astfel de grup, acesta va avea prioritate. Sunt mai multe aspecte importante aici şi le vom menţiona pe scurt.

Mai întâi, competenţa nu este unicul criteriu când vine vorba despre distribuirea unor avantaje. Se ia în considerare, în aceeaşi măsură sau poate chiar în măsură mai mare, situaţia cuiva de a fi defavorizat (adică de a aparţine unui grup defavorizat)[2]. Deşi poate părea ciudată această situaţie, există argumente care să o susţină: dacă un grup social a fost defavorizat, el trebuie acum favorizat

[1] Conceptul este elaborat de Isaiah Berlin în eseul *Două concepte de libertate*, apărut în vol. *Patru eseuri despre libertate*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996.
[2] O discuţie foarte aplicată pe această temă se regăseşte la A. Miroiu, *op. cit.*, p. 32 şi urm.

pentru a acoperi decalajul. De-abia apoi se poate vorbi despre egalitate de oportunităţi. Exemplul dat de mulţi autori este cel al grupurilor sociale cărora li s-a interzis, în trecut, accesul la învăţătură. A-i aduce pe unii dintre ei acum şi a-i pune să susţină aceleaşi probe cu cetăţenii aparţinători unor grupuri privilegiate ar fi absolut incorect şi nu ar fi deloc în spiritul egalitarismului.

În al doilea rând discriminarea pozitivă are legătură cu idealul politic al unei juste reprezentări a populației în fiecare instituţie. Egalitatea de şanse poate fi asigurată numai dacă fiecare grup social se bucură de reprezentare socială, astfel încât să existe, în orice context, cineva care să îi apere interesele şi să poată influenţa deciziile sociale. Ceea ce înseamnă că, deşi pentru funcţiile publice este indispensabil un anume nivel de competenţă, această exigenţă trebuie combinată cu acest ideal al reprezentării egale.

Desigur, la adresa discriminării pozitive se pot formula şi critici. O anume tribalizare a mentalităţii, precum şi o anume defavorizare a individului faţă cu grupul pot fi reproşate adepţilor discriminării pozitive. Aceasta rămâne, totuşi, o formă importantă a egalităţii de şanse şi nu poate fi ignorată, chiar dacă problemele pe care le deschide sunt extrem de sensibile şi este nevoie, pentru soluţionarea lor, de serioase eforturi argumentative.

Ce au în comun toate aceste trei forme ale egalităţii materiale? În mod fundamental, faptul că propun un conţinut precis al conceptului de egalitate şi nu reduc egalitatea la o aplicare mecanică şi, pe alocuri, chiar simplistă a unor reguli cu pretenţie de universalitate. Egalitatea este un concept al filosofiei şi ea nu se poate reduce la o simplă aplicare formală a unei legi, par să susţină adepţii teoriilor egalităţii materiale. Pe de altă parte, ni se furnizează, în fiecare caz în parte, un etalon pentru a evalua efectiv situaţiile

concrete ce pot apărea în societate, etalon a cărui existenţă este posibilă tocmai pentru că teoriile egalităţii formale îşi propun să răspundă la întrebarea „Ce este egalitatea?”, iar nu să ne ofere doar un criteriu pentru a stabili în ce contexte sunt oamenii trataţi în mod egal. Provocarea autentică pare a fi tocmai găsirea unui concept al egalităţii, iar nu o simplă formă a acesteia.

3.3. Egalitatea simplă şi egalitatea complexă

Nu în ultimul rând, în filosofia contemporană s-a impus o altă distincţie cu privire la egalitate, şi anume aceea între **egalitate simplă** şi **egalitate complexă**. Sunt mai mulţi autori care fac referire la aceste concepte, dar cea mai elaborată construcţie a lor pare să-i aparţină lui Michael Walzer, în celebra sa lucrare *Spheres of Justice*[1]. Pe scurt, egalitatea simplă presupune că există un mediu universal de schimb şi de evaluare şi că, în cadrul acelui mediu, se porneşte de la o egalitate între toţi oamenii. Mai apoi, datorită diferenţelor inerente care există între indivizi, apar diferenţele şi în ceea ce priveşte avuţia, bunăstarea etc. Important este faptul că teoriile egalităţii simple – sau ale inegalităţii simple, pentru că egalitatea simplă este ceea ce se poate obţine numai prin redistribuire şi/sau în urma intervenţiei autorităţii publice – consideră că există un numitor comun al schimbului şi valorii, un fel de unitate de măsură sau etalon. Cu alte cuvinte, diferenţele acceptate ar trebui să fie numai cele de grad, cantitative. Aşa cum spune şi Walzer, în cazul egalităţii

[1] Vom folosi versiunea de la Basic Books, 1983.

simple, totul este de vânzare[1]. Pe de altă parte, egalitatea complexă are mai multe caracteristici. Walzer se referă, în primul rând, la faptul că nu există şi nu a existat niciodată un singur mediu, universal, de schimb. Mai mult, între mediile de schimb şi de stabilire a valorii pare să nu existe nici un fel de termen mediu. Particularizând – pentru că, până la urmă, trebuie acceptat că banii sunt mediul de schimb şi valoare cel mai important – putem spune, împreună cu Walzer, că unele lucruri nu pot fi cumpărate cu bani sau chiar mai mult, că obţinerea lor nu poate fi în nici un fel mijlocită financiar.

În al doilea rând, nu a existat şi nici nu poate exista o autoritate care să cuprindă toate actele de schimb şi de acordare de valoare şi care să ia decizii. Cu alte cuvinte, oricât de mult ar încerca o autoritate – prin taxe, impozite, amenzi, ameninţări cu închisoarea sau altfel – să controleze tot, acest lucru este imposibil. Nu se poate realiza o redistribuire care să fie decisă dintr-un singur loc şi cu ajutorul unui singur criteriu, dar şi într-un singur mediu al valorii şi al schimbului. Walzer merge până la a spune că şi piaţa neagră este o formă de rezistenţă la reducerea egalităţii complexe la cea simplă.

Nu în ultimul rând, egalitatea complexă porneşte de la principiul că nu există un singur criteriu al distribuţiei. Pe lângă simplul calcul al avantajelor şi dorinţa de a obţine putere şi o poziţie dominantă, vor exista mereu loialitatea, rudenia, prietenia, meritul şi alte criterii.

De toate aceste lucruri trebuie să se ţină seama atunci când se caută o definiţie a conceptului de egalitate şi când se evaluează dacă,

[1] El apreciază că banii s-au impus ca mediu universal sau cvasi-universal de schimb. Vezi *op. cit.*, p. 14 şi urm.

în realitate, această egalitate este posibilă. Oricum, susţine Walzer – dar şi alţi teoreticieni ai egalităţii complexe –, egalitatea simplă este un ideal primitiv din punct de vedere teoretic şi nerealizabil din punct de vedere practic[1].

Acestea nu sunt, în mod evident, singurele modalităţi de a clasifica tipurile de egalitate[2]. Totuşi, în literatura de specialitate, acestea sunt cele mai frecvent întâlnite.

[1] Vezi şi *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 5513 şi urm.

[2] Menţionăm numai în treacăt clasificarea pe care o face Derek Parfit, diferenţiind între egalitarismul telic şi cel deontic. Ambele au legătură cu bunăstarea; primul se bazează pe idea că orice diferenţă în bunăstare este rea; al doilea pe ideea că este un lucru în sine bun ca oamenii să trăiască bine şi ca acest nivel să crească. Nu analizăm mai departe această distincţie, de vreme ce ni se pare a fi o simplă aplicaţie prin prisma bunăstării a distincţiei între egalitatea materială şi cea formală. Vezi D. Parfit, *Equality and Priority*, în D. Matravers, J. Pike (eds.) *Debates in Contemporary Political Philosophy*, Routledge, London, 2003, p. 117 şi urm.

4. EGALITATEA DISTRIBUTIVĂ

Discuţia despre egalitate ar fi mult mai săracă în conţinut şi în mare măsură plictisitoare dacă nu s-ar lega, într-un fel sau altul, de egalitatea distributivă. Orice discuţie filosofică rămâne suspendată deasupra realităţii şi, pe undeva, sterilă, dacă tezele şi ideile acesteia nu au efectivitate cotidiană. Acest lucru este prin excelenţă valabil atunci când vine vorba despre egalitate, un concept ce ţine de sfera filosofiei practice[1]. Filosofia practică leagă filosofia speculativă de viaţa reală. Una dintre categoriile fundamentale ale vieţii reale o reprezintă proprietatea, cu elementele ei subordonate: schimbul, distribuţia etc. Egalitatea distributivă face în cea mai mare măsură apel la om în calitatea sa de fiinţă socială, pentru că fără această dimensiune socială a omului nu ar putea fi vorba de distribuţie. Pentru început ar trebui date câteva precizări sumare cu privire la acest concept.

Astfel, prin distribuţie nu se înţelege simpla împărţire, ci o **împărţire a ceva limitat din punct de vedere cantitativ**. Această limitare, în societate, este datorată unor cauze subiective: orice bun este insuficient în raport cu pretenţiile sau aşteptările umane. Există obiecte foarte rare despre care nu se poate spune că sunt limitate pentru simplul motiv că nu le doreşte nimeni. Ele pot fi numite finite,

[1] Prin filosofie practică se înţelege filosofie morală şi, prin extensie, filosofie socială, politică etc. Sau, cu alte cuvinte, toate ramurile filosofiei care au legătură cu omul ca fiinţă activă. Celelalte ramuri ale filosofiei tratează omul ca fiinţă contemplativă.

dar nu limitate în sensul în care sunt limitate bunurile care fac obiectul dorinţei unor indivizi. Limitarea şi forma ei radicală, penuria, sunt concepte umane şi sociale. Oricum, pentru un lucru pe care nu îl vrea nimeni, problema distribuţiei nu se pune. Aici nu trebuie să se facă confuzie între lucrurile pe care nu le vrea nimeni – în sensul că indivizilor le sunt indiferente acele lucruri, nu îi ajută şi nu le dăunează cu nimic – şi bunurile cu valoare negativă. Acestea din urmă fac obiectul limitării şi chiar penuriei (de pildă, deşeurile toxice).

În al doilea rând, distribuţia este o **împărţeală care respectă anumite reguli şi criterii**. Aceste reguli şi criterii trebuie ştiute de toată lumea şi acceptate la nivel social. Împărţeala a ceea ce este limitat urmând legile hazardului nu este o distribuţie propriu-zisă.

În al treilea rând, distribuţia este o **împărţeală ce rezultă din negocierea socială şi se face prin mijloace non-violente**. Ca şi în cazul conflictului, fiecare participant la procesul distribuţiei încearcă să obţină o poziţie cât mai bună faţă de ceilalţi. Totuşi, spre deosebire de conflict, această poziţie se obţine prin competiţie loială – care interzice violenţa la adresa celorlalţi competitori şi permite numai încercarea de a îmbunătăţi propriile performanţe – şi prin abilitatea fiecăruia de a-şi pune cât mai bine în valoare aptitudinile, iar nu prin agresiune.

Mai sunt şi alte caracteristici ale distribuţiei, dar considerăm că acestea trei sunt dătătoare de seamă pentru concept. Din păcate, uneori, în literatura de specialitate apar multe neînţelegeri şi dispute din cauza faptului că acest concept al distribuţiei nu este clarificat.

O altă precizare preliminară care se impune este aceea cu privire la ce anume se distribuie. Obiecte ale distribuţiei sunt numai acelea care au ataşată o anumită valoare de schimb sau valoare

socială şi care sunt dorite de cineva. Cele trei mari categorii de bunuri care au legătură cu distribuţia ar fi, în acest context: avuţia, puterea şi dreptatea. Aşadar, putem vorbi, la capitolul despre egalitatea distributivă, despre egalitatea din punct de vedere economic, politic şi juridic.

4.1. Problema[1]

Teoriile egalităţii distributive au răspuns toate la aceeaşi întrebare: egalitate a ce? Egalitatea distributivă face referire, astfel, la ceea ce se poate numi resursă. Resursele sunt acele bunuri pe care oamenii le pot folosi pentru a-şi atinge scopurile. Cu certitudine, nu avem în vedere aici numai resursele materiale. Talentul poate fi o resursă, la fel ca şi alte aptitudini umane. Unii autori au criticat această reducere a problemei egalităţii la simpla egalitate a resurselor, dar aceştia au confundat, în bună măsură, resursele cu resursele materiale[2]. Totuşi, alţi autori au considerat că aceasta este problema cea mai importantă în contemporaneitate atunci când vine vorba despre egalitate[3].

---

[1] O discuţie extrem de interesantă despre această problemă se găseşte la Amartya Sen, în studiul *Equality of What?*, în E. Goodin şi P. Pettit (eds.) *Contemporary Political Philosophy – An Anthology*, Blackwell, 1997. Sen construieşte o teorie bazată pe idea egalităţii unor aptitudini fundamentale, în contextul în care teoria egalităţii utilităţii, cea a egalităţii utilităţii totale şi cea a echităţii rawlsiene se dovedesc a fi, atât împreună cât şi fiecare în parte, insuficiente.

[2] De pildă, R.J. Arneson, în capitolul *Equality*, în E. Goodin, P. Pettit (eds.) *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishing, 2007, p. 595 şi urm.

[3] De pildă, Amartya Sen. Vezi A. Callinicos, *Equality of What?*, în C. Farrelly, *Introduction to Contemporary Political Theory*, Sage Publications, London, 2004, p. 36.

Atunci când se vorbeşte de resurse, acest termen trebuie avut în vedere în sensul său larg. Astfel, la întrebarea „egalitate a ce?" trebuie răspuns că oamenii pot fi egali cu privire la ceea ce posedă şi le poate aduce un avantaj sau îi poate apropia de realizarea unui scop. Aici intră libertatea, bunăstarea, bunurile sociale, accesul la avantaje şi oportunităţi, aptitudini etc. Aşa cum am afirmat mai sus, nu trebuie lăsate la o parte puterea sau dreptatea (şi acestea sunt, în mod evident, elemente care pot ajuta individul să îşi atingă scopurile sau să obţină avantaje).

4.2. Tipuri de egalitate distributivă

Pornind de la precizările de mai sus cu privire la ce anume poate fi obiect al distribuţiei, în literatura de specialitate s-au impus mai multe accepţiuni ale egalităţii distributive. În primul rând, ar putea fi vorba despre o distribuire egală a tuturor resurselor sociale, ceva în genul egalităţii simple despre care vorbeşte Michael Walzer. Asupra dificultăţilor punerii în practică a acestui tip de egalitate s-au pronunţat majoritatea specialiştilor în domeniu. Mai menţionăm faptul că o astfel de egalitate nu este susţinută nici măcar de Karl Marx[1]. Probabil că singurul autor care a susţinut că se poate realiza un astfel de ideal este Gracchus Babeuf[2].

[1] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 5513-5514.

[2] *Ibidem*. Babeuf recunoaşte, de fapt, că există diferenţe de sex şi vârstă între personae şi spune că acestea sunt singurele care ar trebui să existe. Probabil că teoria dreptului natural ar putea să mai identifice şi alte diferenţe de la natură între oameni. Oricum, ce se desprinde din teoria lui Babeuf este faptul că nu este îngăduit convenţiilor sociale să adauge diferenţe între oameni. Ceea ce ar însemna, de asemenea, că şi ierarhiile sunt interzise.

Care sunt, de fapt, dificultăţile egalităţii simple? Vom prezenta o listă cu acestea, urmând a întârzia puţin asupra celor care s-au impus ca fiind cele mai semnificative.

a. Nu se poate găsi un indicator pentru a măsura egalitatea bunurilor care trebuie distribuite. Banii ar putea juca acest rol, dar, în ultima vreme, mai multe bunuri s-au dovedit inevaluabile cu ajutorul banilor. Ar părea ciudat să existe un preţ în bani pentru cartofi şi tot un preţ în bani pentru şansa socială, care este tot o resursă, aşa cum s-a văzut mai sus.

b. Este greu de stabilit un interval de timp pentru care să se realizeze această egalitate. De asemenea, dezvoltarea socială – dacă ea este posibilă în contextul egalităţii simple – presupune refacerea criteriilor în vederea distribuirii noilor bunuri, ceea ce poate duce la inegalităţi între cetăţeni, cei mai tineri fiind avantajaţi în faţa celor mai bătrâni (dacă, de pildă, egalitatea trebuie realizată pe o perioadă de timp mai mare).

c. Egalitatea simplă diminuează eficienţa economică. Aceasta este, mai degrabă, o constatare empirică bazată pe ideea că un individ căruia îi sunt înstrăinate rezultatele eforturilor sale – sau ceea ce el consideră că i s-ar cuveni – are tendinţa plafonării.

d. Egalitatea simplă presupune ignorarea diferenţelor evidente între indivizi, deci este discutabilă din punct de vedere moral. Punerea ei în practică ar avea efectul tratării egale a diferiţilor.

e. Egalitatea simplă ar trebui să fie egalitate completă: a rezultatelor, a condiţiilor, a demnităţii, a eforturilor, a tratamentului. Multe dintre aceste egalităţi intră, însă, în conflict. Cel mai evident este conflictul dintre egalitatea de rezultat şi cea de tratament. Egalarea rezultatelor diferite presupune ca tratamentul să fie diferit.

A doua variantă de egalitate distributivă este furnizată de libertarianism şi liberalismul economic. Aceasta presupune o intervenţie minimă a statului în societate[1] şi o garantare a dreptului fiecăruia de a beneficia de aceleaşi şanse[2]. Sigur, există aici o dezbatere dacă aceste şanse trebuie date tuturor în sens negativ sau pozitiv. Astfel, rolul statului ar fi numai să furnizeze un cadru legislativ prin care să se asigure că nimănui nu i se va interzice să-şi „încerce norocul" oriunde doreşte, sau, mai degrabă, statul este obligat să se asigure că cetăţenii primesc o sumă de drepturi pozitive care să garanteze că, în cazul unei competiţii sociale, pornesc de la „aceeaşi grilă de start". În al doilea caz există riscul apariţiei unui tratament diferenţiat, deci al apariţiei unor inegalităţi ilegitime.

A treia variantă este egalitatea în sens utilitarist. Aceasta are sensul unei egale considerări a interesului fiecăruia. Astfel, avem de-a face cu o egalitate de interese. Întâlnim aici un tip oarecum aparte de distribuţie, şi anume distribuţia utilităţii. Dar este vorba, în special, de utilitatea care rezultă din acţiunea umană dirijată de interesul luminat, iar nu de cel egoist. Astfel, interesul luminat caracterizează pe acei indivizi care îşi urmăresc interesul propriu în condiţiile satisfacerii a cel puţin două condiţii: nu aduc nici un prejudiciu celorlalţi şi sunt mânaţi nu de interesul egoist, ci de maximizarea utilităţii generale. Această maximizare a utilităţii generale este acea formă de distribuţie aparte la care s-a făcut referire ceva mai sus. În plus, interesul fiecăruia este egal cu al celorlalţi, indiferent de conţinutul acestuia.

---

[1] Statul minimal.

[2] John Cristman, în *Social and Political Philosophy*, London, Routledge, 2002, p. 62 şi urm., critică acest ideal al oportunităţii egale, considerând că el nu poate fi temeiul undei drepte distribuiri în societate.

A patra variantă se referă la egalitatea în ceea ce priveşte bunăstarea. Astfel, scopul acţiunii autorităţii publice ar fi acela de a asigura tuturor cetăţenilor o bunăstare egală. Conceptul bunăstării este legat de cel al satisfacţiei, ambele având o doză substanţială de subiectivism. Această constatare dovedeşte că distribuţia care are ca scop egalizarea bunăstării va trebui să ţină cont de diferenţele subiective şi să acorde bunurile în mod diferit, în funcţie de pretenţii şi aşteptări. Cum un etalon al bunăstării şi satisfacţiei nu există, cetăţenii vor fi trataţi în mod diferenţiat. În plus, este de notat faptul că este posibil ca bunăstarea şi satisfacţia unuia să fie contrare bunăstării şi satisfacţiei altuia[1]. Acest fapt se petrece inclusiv atunci când pe cineva mulţumeşte suferinţa altcuiva. Aceste coordonate trebuie avute în vedere şi sunt necesare corective care să regleze situaţii de acest fel.

Cel de-al cincilea tip de egalitate distributivă este egalitatea de resurse. Elementele cele mai importante care definesc acest tip de egalitate sunt două: egalitatea condiţiilor şi eliminare dezavantajelor generate de înzestrările naturale diferite. Astfel, în ceea ce priveşte primul element, trebuie spus că sarcina autorităţii publice este fie să asigure condiţii exterioare (materiale) de început cvasi-identice pentru toţi cetăţenii, fie să se asigure că diferenţele între aceştia nu generează, unora, avantaje nemeritate, iar altora, dezavantaje de care nu sunt răspunzători. Prima variantă este destul de greu de realizat, rămânând ce de-a doua. Oricum, tot autoritatea publică ar trebui, totuşi, să intervină pentru ca cetăţenilor să li se asigure un nivel minim de resurse, acele „bunuri de bază sau elementare" fără de care nimeni nu poate trăi şi nu se poate manifesta în societate. În ceea ce

[1] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 5517-5518.

priveşte ce de-al doilea aspect, tot în sarcina autorităţii intră eliminarea dezavantajelor celor care se bucură de înzestrări naturale diferite. Aşa cum s-a văzut deja, nimeni nu poate pretinde că are vreun merit pentru că are o înzestrare de la natură. Prin urmare, nimeni nu ar trebui să beneficieze de avantaje care să-l plaseze „mai sus" de cei care nu dispun de aceste talente.

Punctul de vedere elaborat şi expus de John Rawls în a sa *A Theory of Justice* este deosebit de interesant aici. Doctrina „vălului ignoranţei", deja amintită în lucrarea de faţă, stipulează că, în situaţia iniţială, indivizii nu ştiu ce valoare au propriile înzestrări în societate. Prin urmare, pentru fiecare individ ar trebui să existe asigurarea că integrarea în societate nu lasă totul la voia hazardului şi a norocului, urmând ca numai cei cărora şansa le surâde să câştige bunăstare, urmând ca ceilalţi să fie perdanţi. Dimpotrivă, principiul pe care se bazează teoria lui Rawls este acela că indivizii nu ar trebui să fie dezavantajaţi de aceste circumstanţe pe care nu le cunosc şi nu le pot controla în nici un fel. Cu alte cuvinte, indivizii nu trebuie să fie obligaţi să îşi asume un risc absolut. Aceasta deoarece nu ar mai exista nici un motiv rezonabil pentru ca individul să caute integrarea mai degrabă decât izolarea. Pe lângă acestea, teoria lui Rawls propune, de fapt, ca toţi indivizii să se plaseze, în situaţia originară, la un nivel minim al capacităţii sociale. Mai apoi, în acest punct de pornire oamenii să fie consideraţi egali. Legat de aceasta, toţi ar trebui să aibă putere politică egală şi părerea fiecăruia ar trebui să cântărească la fel atunci când se pune problema stabilirii principiilor care vor sta la baza administrării lor. La acestea se adaugă egalitatea de şanse în stadiul iniţial şi o clară definire a conceptului de merit în

funcţie de scopurile sociale (şi aici părerea fiecăruia trebuie să conteze în mod egal)[1].

La acest tip de egalitate distributivă – care este, poate, cel mai important – se referă şi Ronald Dworkin. În vedere distribuirii egale a resurselor el propune testul invidiei, un fel de licitaţie publică la care fiecare participă având aceleaşi resurse şi fiecare obţine un bagaj de bunuri astfel încât nimeni nu are motiv să fie invidios pe bagajul de bunuri al altcuiva. Ulterior, diferenţele vor şi justificate prin simplul fapt că fiecare îşi asumă răspunderea pentru ce resurse a achiziţionat la început şi pentru ce a decis să facă cu acestea.

Nu în ultimul rând trebuie menţionate teoria egalităţii de şanse pentru bunăstare sau avantaje şi teoria egalităţii aptitudinilor elementare. Prima dintre ele se referă la egalizarea rezultatelor care se originează în ceea ce individul nu poate controla. Desigur, această teorie acceptă diferenţele care provin din efortul propriu. Cu alte cuvinte, este vorba despre o distribuire egală a câştigului datorat hazardului. A doua teorie propune ca distribuirea egală să nu aibă în vedere numai mijloacele elementare, ci şi capacităţile de a obţine funcţionalităţi sociale. Cu alte cuvinte, distribuirea egală trebuie să vizeze obţinerea şi păstrarea condiţiilor necesare ca un individ să se poată manifesta în societate şi să se poată folosi de şansele pe care aceasta le pune la dispoziţie pentru obţinerea de avantaje proprii[2].

Direct legată de această problemă a egalităţii cu privire la ce (distributivă) este discuţia în jurul întrebării: „egalitate între cine?”. Deşi poate părea banală această întrebare, ea ascunde unele aspecte care pot modifica radical sensul conceptului de egalitate. Astfel, în

[1] *Ibidem*, p. 5519 şi urm.
[2] Teoria a fost susţinută de Amartya Sen. Vezi *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 5521.

primul rând trebuie spus că, din punct de vedere moral, singurii subiecţi ai egalităţii sunt indivizii care au capacitate morală, adică sunt liberi şi responsabili. Întrebarea care apare imediat aici este următoarea: sunt ei egali – în ceea ce priveşte distribuţia – ca indivizi, sau întrucât fac parte dintr-un grup? Există capacitate morală împărtăşită, de grup, sau numai individuală? Sunt binecunoscute situaţiile în care anumite grupuri pretind să fie luate în considerare atunci când se pune problema distribuirii, sau ca membrii lor să fie luaţi în considerare, iar faptul de a aparţine acelui grup să constituie un factor de influenţă în legătură cu deciziile ce privesc distribuirea. În cazul în care se acceptă că şi grupurile au un drept atunci când se pune problema distribuirii, trebuie clarificat care sunt acele grupuri care vor fi luate în calcul. Orice grup care are o pretenţie trebuie avut în vedere sau pretenţia lui trebuie luată în discuţie? În ce priveşte indivizii, lucrurile par să-i fi găsit o soluţie: are dreptul de a emite pretenţii cel care este cetăţean sau cel căruia i-a fost recunoscut, *a priori*, dreptul de a emite pretenţii. În cazul grupurilor – dar şi în cazul indivizilor – s-a propus ca numai pretenţiile celor care contribuie la susţinerea şi dezvoltarea societăţii să fie luate în considerare. Totuşi, un astfel de punct de vedere ar exclude pe mulţi: invalizii, copiii etc. ar fi neluaţi în seamă când vine vorba despre distribuţie egală. Or, cel puţin când se discută despre distribuirea dreptăţii, aceştia nu pot fi lăsaţi la o parte. De asemenea, se poate pune problema apatrizilor, care trebuie să se bucure de nişte drepturi distributive minime pentru a putea trăi. Altminteri, s-ar putea foarte uşor ajunge la situaţii extreme, în care unui apatrid să i se refuze într-o ţară vânzarea de alimente, ceea ce ar conduce la pieirea acestuia. Aşadar, şi egalitatea distributivă, indiferent de forma

ei, trebuie să beneficieze de aportul unor corective cu ajutorul cărora astfel de situaţii să poată fi corect abordate.

5. VALOAREA EGALITĂŢII. EGALITATE ŞI SOCIETATE

De bună seamă, aşa cum s-a văzut până acum, egalitatea este o valoare de primă importanţă în societate, fapt ce poate fi constatat de-a lungul istoriei. Acest lucru este demonstrat de lungul traseu pe care discuţiile pe această temă îl străbat peste secole. Încă Aristotel, în *Etica nicomahică*, se referă la egalitate, considerând, în termenii actuali ai egalităţii de tratament, că justiţia înseamnă a trata pe egali în mod egal iar pe inegali în mod inegal[1]. Ceea ce înseamnă că Aristotel avea o idee despre conţinutul conceptului de egalitate şi că lega această idee de ideea de dreptate, de justiţie. Fără îndoială că lucrurile au evoluat de la Aristotel încoace, conceptul egalităţii trecând prin schimbări profunde şi arătându-şi relevanţa şi în alte sfere sociale, pe lângă sfera justiţiei.

Este puţin probabil, deci, ca o sumă de mari gânditori ai diverselor perioade ale istoriei filosofiei şi culturii să fi urmărit o simplă himeră atunci când au încercat să clarifice conceptul de egalitate. Uneori conceptul le poate părea extrem de evident, iar discuţiile din jurul acestuia prin excelenţă lipsite de finalitate. Lucrurile stau, în realitate, cu totul altfel, fapt ce poate fi susţinut cu argumentele ce urmează a fi prezentate în acest capitol.

---

[1] Pentru o discuţie pe această temă vezi J. Cristman, *Social and Political Philosophy*, London, Routledge, 2002, p.61 şi urm.

Aşadar, în primă instanţă, oricine se poate întreba care este statutul egalităţii: este aceasta un ideal? Şi dacă da, este acest ideal distinct? Şi încă: este acest ideal ultim sau serveşte unor scopuri mai înalte? Sau: dacă egalitatea nu este un ideal, este aceasta o realitate cotidiană care nu are nevoie de prea multe justificări? Sau este o simplă himeră, un concept gol?

La toate aceste provocări filosofia – dar şi alte îndeletniciri umane – ar trebui să răspundă. Iar un prim răspuns ar putea fi acela că egalitatea este cea mai firească stare a omului, chiar starea lui originară. John Locke şi Thomas Hobbes, de pildă, vorbesc despre această stare naturală, şi atât ei, cât şi adepţii manierei lor de abordare a problemei filosofice a egalităţii, par să creadă că, în această stare naturală, oamenii erau complet egali, cel puţin în ceea ce priveşte drepturile lor. De fapt, în celebra sa lucrare intitulată *Leviathan*, Hobbes consideră că natura îi face pe oameni egali şi că nimeni nu poate pretinde pentru sine drepturi, bogăţii sau altceva de acest fel în virtutea pretenţiei de a fi considerat mai bun decât semenii săi[1]. În treacăt fie spus, observăm aici originea ideilor utilitariste – întâlnite la Jeremy Bentham şi John Stuart Mill şi discutate chiar în debutul lucrării de faţă – potrivit cărora egalitatea înseamnă că fiecare cetăţean trebuie tratat ca unul şi nimeni mai mult decât unul. Revenind, dacă se acceptă tezele adepţilor teoriei stării naturale, atunci egalitatea pare să fie situaţia cea mai firească a omului: în starea originară fiecare individ este unul şi contează numai ca unul; de asemenea, fiecare individ are dreptul la orice şi, în aceeaşi măsura, nimeni nu are dreptul la nimic. Ceea ce ar însemna că instituirea oricărei diferenţe între indivizi, fie de statut social, fie

[1] Pentru o discuţie mai detaliată asupra aspectelor acestora vezi A. Miroiu, *op. cit.*

de avere, fie de putere sau de orice altceva este fie nelegitimă, fie trebuie justificată. Aşadar, cu alte cuvinte, dacă în starea naturală, în care indivizii se găsesc într-o egalitate absolută, cineva pretinde un statut privilegiat, sau pretinde să îşi aproprieze orice obiect, sau pretinde putere şi dreptul de a decide pentru alţii, această situaţie este fie nelegitimă (cum ar considera, probabil, anarhiştii de stânga, al căror predecesor este Gracchus Babeuf, care aprecia că proprietatea este furt şi că oamenii au exact aceleaşi necesităţi)[1], fie trebuie justificată şi întemeiată. În atari condiţii, egalitatea poate fi considerată şi un ideal, dar şi un fapt. Eventual, egalitatea este o stare iniţială paradisiacă, în care omul s-a găsit *in illo tempore*, ea este cea mai firească situare a omului – situaţia în care omul se naşte şi situaţia în care moare –, dar, pe de altă parte, este şi situaţia pe care omul o pierde o dată cu integrarea sa în societate şi în sistemul ierarhic al acesteia, unde există nenumărate inegalităţi. Din acest motiv, egalitatea, ca stare paradisiacă, poate fi considerată, prin urmare, un ideal, aceasta în condiţiile în care omul şi-ar dori să se întoarcă la această stare paradisiacă şi la fericirea pe care aceasta o presupunea. Totuşi, această situaţie este destul de îndepărtată de modul în care adepţii teoriei stării naturale văd lucrurile. Aceasta deoarece starea naturală nu este o stare de fericire ci, mai degrabă, o stare de nefericire, de suferinţă, de frică etc. În aceşti termeni ar putea să se refere la egalitate Jean-Jacques Rousseau care, în celebra sa lucrare *Emil, sau despre educaţie* (dar şi în alte locuri) consideră că omul este bun (şi îl numeşte „sălbaticul bun" – „*le bon sauvage*"), dar societatea l-a înrăit. Rousseau este, mai curând, predecesorul

[1] *Ibidem*.

doctrinelor politice de stânga (la fel ca si Gracchus Babeuf, ale cărui teze au fost menţionate puţin mai sus), socialiste, în cadrul cărora intenţia este de a reduce diferenţele şi de a institui o egalitate cât mai mare între cetăţeni. Potrivit lui Rousseau, omul a învăţat să fie rău în societate[1], iar explicaţia pe care o putem da, cu trimitere spre conceptul egalităţii şi spre statutul acesteia, este că, de la natură, oamenii sunt egali şi ca valoare individuală (moral), şi ca statut (politico-social), şi ca avuţie (economic), iar diferenţele (pe care, probabil, orice adept al teoriilor de stânga le consideră în măsură mai mare sau mai mică ilegitime) aduc cu sine ura, invidia precum şi alte forme ale răutăţii umane.

Toate aceste argumente converg către teza potrivit căreia egalitatea nu are nevoie de nici o justificare, ea fiind o stare firească a omului, ci numai diferenţele sau inegalităţile trebuie întemeiate[2]. Cu alte cuvinte, orice ieşire din starea de egalitate trebuie legitimată, întemeiată. Discuţia se desparte, aici, în două direcţii. Astfel, egalitatea este un dat, un fapt, pentru că oamenii sunt egali de la natură. În al doilea rând, egalitatea este un ideal în sensul că oamenii trebuie făcuţi egali. Dacă inegalităţile sunt ilegitime în principiu, atunci acestea trebuie eliminate şi trebuie realizat idealul egalităţii depline. Dacă, însă, pentru ilegalităţi se găseşte o întemeiere dincolo de orice îndoială, atunci idealul egalităţii trebuie nuanţat: oamenii sunt egali numai în anumite privinţe, în altele, însă, nu. Egalitatea

[1] Toate aceste teze se regăsesc, în diverse locuri, în lucrarea lui Jean-Jacques Rousseau, *Emil, sau despre educaţie*.

[2] Teza este prezentată de H. J. McCloskey, în articolul *Egalitarianism, Equality, and Justice*, în „Australasian Journal of Philosophy", 44:1, p. 52v şi urm. De fapt, McCloskey preia această teză de la Isaiah Berlin şi o dezbate, din anumite puncte de vedere, chiar polemic.

trebuie realizată numai în acele privinţe în care nu se poate găsi nici o întemeiere pentru inegalitate.

Problema care s-ar pune, în contextul acestei discuţii despre egalitate ca ideal, ar fi, totuşi, legată de caracterul autonom al egalităţii. Care anume este scopul pentru care oamenii şi-ar dori sau ar trebui să îşi dorească să fie egali? Sau, poate, egalitatea este un scop în sine, o valoare în sine, alături de fericire, dreptate sau libertate, acestea configurând, împreună, societatea omenească. Discuţiile de acest fel sunt, în mare măsură, legate de opţiuni şi preferinţe personale sau ideologice. Orice individ ar putea alege să îşi dorească sau nu egalitatea între oameni de dragul egalităţii sau de dragul altui scop. Şi, în acest context, justificările ar putea fi nenumărate[1]. De asemenea, în ideologiile de stânga se regăsesc nenumărate argumente împotriva inegalităţilor, la fel de multe ca acelea în favoarea păstrării inegalităţilor legitime pe care le regăsim în doctrinele şi ideologiile din dreapta politică. De asemenea, egalitatea poate fi un scop în sine, sau poate fi un mijloc, de pildă, pentru a asigura idealul respectării legii sau respectului fiecărui cetăţean. Oricum ar sta lucrurile, dacă egalitatea este un scop în sine, atunci cu siguranţă ea modelează orice acţiune socială şi realizarea acesteia se impune. În cazul în care aceasta este un simplu mijloc, se poate renunţa la ea de dragul unor scopuri mai înalte.

Care ar putea fi aceste scopuri mai înalte? În perioada Revoluţiei Franceze idealul înscris pe stindardele revoluţionarilor

[1] McCloskey apreciază, în articolul citat, că nu există nici măcar o inegalitate împotriva căreia un egalitarist convins ar renunţa să protesteze. Ceea ce înseamnă că argumentaţia în favoarea sau împotriva egalităţii se face pornind de la un angajament iniţial faţă de egalitate sau inegalitate, iar nu având susţinerea sau contestarea egalităţii drept scop al argumentaţiei.

era: libertate, egalitate, fraternitate. Nu este, însă, nevoie să se facă apel la specialişti în filosofie politică pentru a emite o observaţie de bun simţ: libertatea şi egalitatea sunt oarecum în conflict. Aceasta, cel puţin, în societatea contemporană. Poate că în acel *illo tempore* la care s-a făcut referire mai sus, oamenii erau egali şi liberi. Acum, însă, diferenţele între indivizi sunt evidente, iar manifestarea liberă în societate duce la adâncirea lor. Această ultimă judecată nu este normativă: nu este obligatoriu ca manifestarea liberă să sporească diferenţele. Este, însă, o judecată empirică absolut evidentă. Aşadar, pentru a fi aduşi iar la egalitate, oamenilor trebuie să li se limiteze libertatea. Libertatea este, la rândul ei, un ideal. Şi, aşa cum s-a văzut mai sus, se pune problema alegerii unui ideal dominant, căruia să îi fie subordonate toate celelalte.

În literatura de specialitate se vorbeşte despre trei tipuri de egalitarism: intrinsec, instrumental şi constitutiv[1]. În cazul egalitarismului intrinsec, egalitatea este văzută ca o valoare în sine. Chiar mai mult, este văzută ca o valoare la care nu se poate renunţa în nici un caz. Mai exact, egalitariştii de acest tip consideră că idealul egalităţii trebuie urmat chiar dacă nimeni nu trage vreun avantaj de aici. Şi încă: dacă egalitatea nu se poate realiza prin ridicarea nivelului unora, atunci ea ar trebui realizată prin diminuarea nivelului celorlalţi. O astfel de perspectivă radicală este mai greu de acceptat în contemporaneitate. Adepţii egalitarismului intrinsec trebuie, în acest context, să recurgă la fixarea unui set de idealuri, iar nu să absolutizeze egalitatea. Desigur, acest set de idealuri trebuie să fie consistent, în primul rând, iar idealurile trebuie să se corecteze

[1] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 5523.

reciproc, în al doilea rând, fiecare având un rol reglator pentru celelalte.

Egalitarismul instrumental vede libertatea ca pe un instrument mai degrabă decât ca pe un ideal. Astfel, ca atare, egalitatea nu are valoare în sine: ea este urmărită de dragul altor scopuri. Acest tip de egalitarism pare să aibă o componentă istorică destul de însemnată. Tocmai acumularea unor frustrări, nemulţumiri şi reproşuri pe parcursul istoriei din partea celor defavorizaţi la adresa celor avantajaţi pare să fi făcut ca, în conştiinţa colectivă, egalitatea să fie mijlocul cel mai bun pentru realizarea idealurilor justiţiei, binelui etc. desigur, inegalităţile nu sunt neapărat un rău. Ele sunt acceptate atâta vreme cât nu generează nemulţumirile mai sus menţionate. Egalitatea, însă, pare a fi drumul cel mai sigur spre păstrarea sau câştigarea demnităţii umane şi spre înlăturarea nedreptăţilor. Sau, cel puţin, în societate ar trebui să se pună în practică un tip de egalitate care să tolereze şi unele inegalităţi, atâta vreme cât lucrurile nu revin la situaţia nedorită mai sus menţionată.

Egalitarismul constitutiv, pe de altă parte, nu consideră că egalitatea ar avea un rol instrumental şi că şi-ar primi valoarea de la idealuri mai înalte, ci doar că egalitatea este în sine o valoare, dar numai ca parte a unui întreg valoric. Astfel, demnitatea şi respectul, de pildă, sunt valori în sine, iar o componentă a acestor valori este egalitatea. Ceea ce nu înseamnă că egalitatea este un instrument pentru obţinerea demnităţii umane, ci că o componentă fundamentală a sensului demnităţii umane o reprezintă egalitatea. Fiind în relaţie de parte şi întreg, cele două nu pot fi dorite una fără cealaltă; întregul fără parte este incomplet, partea fără întreg este privată de valoare, din vreme ce valoarea ei există numai în corelaţie cu întregul din care

face parte. Mai exact: demnitatea umană fără egalitate are un sens ştirbit, dacă nu chiar degradat; egalitatea fără demnitate nu are nici un fel de valoare, deoarece valoarea egalităţii este aici nu numai intrinsecă, ci şi extrinsecă, în sensul că există numai ca parte a valorii care este asociată cu demnitatea umană.

Aceste trei tipuri de egalitarism pornesc, de fapt, de la aceeaşi premisă care nu este exprimată explicit: valoarea egalităţii există numai într-o societate în care există inegalităţi şi oameni care să fie deranjaţi de aceste inegalităţi. O societate anarhistă, în care lipsesc proprietatea, autoritatea, puterea etc. nu ar acorda nici un fel de valoare egalităţii, la fel ca şi o societate care este atât de bogată şi de dezvoltată încât nu există nici o situaţie în care dorinţele cuiva să nu poată fi satisfăcute. Din acest punct de vedere, se pare că egalitatea şi inegalitatea se reglează reciproc şi, aşa cum s-a arătat deja în această lucrare, în conceptul egalităţii are loc şi ideea unei legitimităţi egale pe care o au diferenţele de a exista. Cu alte cuvinte, valoarea egalităţii este dată numai prin contrast. Iar caracterul de valoare, de ideal pe care îl are egalitatea provine, cu siguranţă, şi de la existenţa inegalităţilor şi diferenţelor între oameni. Ceea ce ar putea duce cu gândul la ideea că în societatea este posibilă doar o coexistenţă echilibrată a egalităţii şi inegalităţii. Acum, în funcţie de factori subiectivi, cum ar fi nivelul de pregătire, sau de factori obiectivi, cum ar fi perioada istorică sau nivelul de trai, găsirea unei juste dozări a acestor două ingrediente pare să fie soluţia ideală pentru societatea umană.

Un alt aspect care interesează în mod deosebit în ceea ce priveşte semnificaţia socială a egalităţii este relaţia dintre aceasta şi **prioritate**. Categoria priorităţii este subordonată celei a inegalităţii, cel puţin în ceea ce priveşte filosofia ştiinţelor sociale. Prioritatea se

bazează pe ordonare şi ierarhie a importanţei, bineînţeles ţinându-se cont şi de coordonata timpului. Totuşi, trebuie spus că prioritatea are şi egalitatea ca ingredient de bază, din vreme ce tocmai inegalitatea este evitată cu ajutorul acestui concept. De fapt, conceptul priorităţii are o dialectică interioară evidentă, care îl face să fie o sinteză a egalităţii şi inegalităţii, sau o depăşire a unor poziţii antagonice care păreau ireconciliabile.

Totuşi, chiar aşa stând lucrurile, din punct de vedere instrumental, prioritatea este un mijloc de realizare a unei mai mari egalităţi. Nu trebuie, însă, să se înţeleagă că este vorba despre a aduce la acelaşi nivel pe cei mai bogaţi cu cei mai săraci. Unul dintre principiile priorităţii sună astfel: A le ridica nivelul unor oameni este cu atât mai important cu cât nivelul lor este mai scăzut[1]. Ceea ce înseamnă că prioritatea este un concept nuanţat, în sensul că se aplică gradual. Am putea spune că este o formă mai slabă a egalităţii distributive, pe de o parte, dar şi că are un rol social în ceea ce priveşte coeziunea şi solidaritatea. Aceasta deoarece, împotriva unor perspective anti-egalitariste radicale, cum ar fi unele forme de libertarianism sau anarho-capitalism, teoria priorităţii sociale nu îngăduie sporirea diferenţelor până la atomizarea societăţii sau până la polarizarea ei extremă. În plus, este vorba aici şi despre faptul că prioritizarea în societate funcţionează ca un resort, ţinând mai aproape pe cei cu un nivel mai ridicat de cei cu un nivel mai scăzut. Desigur, acest resort funcţionează şi în sens invers: nu îngăduie ştergerea diferenţelor prin intervenţia autorităţii statale, tocmai pentru a păstra competiţia socială şi motivarea cetăţenilor. Este

[1] D. Parfit, *op. cit.*, p. 123.

destul de uşor de imaginat ce s-ar întâmpla dacă prin programe sociale prioritare cei defavorizaţi ar obţine un nivel de trai care să îi ducă la plafonare sau, chiar mai mult, dacă ar obţine foarte uşor un nivel de trai chiar ridicat. Pe lângă blazarea celor care, iniţial, erau la un nivel mai scăzut, s-ar obţine şi demotivarea celor cu un nivel iniţial de trai mai ridicat. Tocmai resortul priorităţii este cel care nu permite astfel de derapaje, menţinând un echilibru între egalizare şi păstrarea diferenţelor.

Ar mai exista un motiv pentru care putem spune că prioritatea este şi o sinteză şi o sursă de echilibru între egalitate şi inegalitate. Astfel, teoriile egalitariste sunt orientate către relativitatea socială. Prin aceasta înţelegem că egalitatea se vrea pusă în practică datorită faptului că unii oameni sunt la un nivel mai redus decât alţii. Aşadar, egalitarismul este relativist şi comparatist[1]. Teoria priorităţii nu este interesată de raportul între nivelurile sociale deoarece nu există nici o garanţie că cei cu un nivel ridicat ar trăi mai bine dacă nu ar mai exista cei cu nivel scăzut, şi nici că cei cu nivel scăzut ar trăi mai bine dacă ar dispărea cei cu nivel ridicat de trai. Dimpotrivă, s-ar putea ca acest comparativism pe care se bazează teoriile egalitariste (dar şi cele anti-egalitariste în bună măsură) să fie extrem de discutabil. Adepţii teoriilor priorităţii sunt interesaţi, deci, nu de nivelul relativ, ci de nivelul absolut al diferiţilor indivizi sau grupuri sociale. Celor dezavantajaţi trebuie să li se acorde prioritate nu pentru că trăiesc mai prost decât alţii, ci pentru că trăiesc prost. Se poate, din nou, aduce obiecţia că aceştia s-ar putea să primească prea mult. Ceea ce nu este cazul dacă vedem prioritatea ca fiind graduală: nici o societate umană, în nici o epocă istorică nu a reuşit să şteargă

[1] *Ibid.*, p. 124.

diferenţele între cei bogaţi şi cei săraci prin resurse interne. Tocmai caracterul gradual al priorităţii interzice, de fapt, această ştergere – adică tocmai faptul că prioritatea nu înseamnă egalitate iar prioritizarea nu înseamnă egalizare.

Privitor la semnificaţia socială a egalităţii se poate vorbi şi despre un concept de dată mai recentă, teoretizat de Derek Parfit. Şi anume *levelling down objection*. Aceasta este, de fapt, o obiecţie împotriva egalitarismului telic[1]. Ce presupune acest concept? El se leagă, în primul rând, de egalitatea în ceea ce priveşte bunăstarea. Astfel, dacă în societate avem de-a face cu o împărţire a populaţiei în bogaţi şi săraci, potrivit egalitarismului telic, a-i aduce pe bogaţi la nivelul săracilor ar fi un gest bun şi corect, din vreme ce scopul suprem este egalitatea. Susţinătorii acestui tip de obiecţie aduc argumente cu forţă retorică mult mai mare: ei spun că dacă unii oameni ar fi orbi iar alţii nu, atunci, de dragul egalităţii, dacă nu li se poate reda vederea orbilor, ar trebui orbiţi cei care încă mai au vedere. Nimeni nu poate contesta forţa persuasivă a unor argumente de acest fel. Important este faptul că astfel de acţiuni par perfect îndreptăţite din punctul de vedere al egalităţii telice. Egalitatea deontică evită această obiecţie tocmai pentru că adepţii acestui tip de egalitarism susţin că reducerea inegalităţilor este bună numai dacă aduce beneficii celor dezavantajaţi[2]. Totuşi, există o alternativă şi pentru adepţii egalităţii telice, şi anume adoptarea perspectivei prioritizării. Astfel, soluţia socială ar fi egalizarea prin aducerea la acelaşi nivel a tuturor, dar numai prin coborârea celor bogaţi şi

[1] Acest tip de egalitarism, ca şi cel deontic, este prezentat în capitolul despre tipurile de egalitate. Vezi şi D. Parfit, *op. cit.*, p. 122 şi *passim*.
[2] *Ibidem*.

urcarea celor săraci. Această alternativă nu este mai bună doar pentru că cei bogaţi sărăcesc până la nivelul celor săraci, ci pentru că cei săraci se îmbogăţesc, iar, din perspectiva teoriilor prioritariste, acest ultim fapt este cel care ne spune dacă acţiunea a fost sau nu bună şi corectă.

O temă de dată şi mai recentă legată de ideea egalităţii este aceea a redefinirii acesteia nu în termenii distribuţiei – am văzut că, cel puţin în discuţiile clasice despre egalitate, problema distribuţiei era centrală – ci în termeni culturali şi politici[1]. Egalitatea concepută în aceşti termeni nu mai are a face cu felul în care avuţia este distribuită în societate, ci cu faptul că, pentru fiecare individ şi grup social, este necesară recunoaşterea în societate şi integrarea. Aici este vorba, aşa cum s-a mai precizat în lucrarea de faţă, despre defavorizaţi, minorităţi, bătrâni, invalizi etc. Egalitatea apare, în acest context, ca preocupare pentru păstrarea şi protejarea diferenţelor, iar nu ca o căutare a similitudinilor. Egalitatea în ceea ce priveşte averea devine, astfel, numai un instrument sau o mică parte a egalităţii culturale. Intervine în discuţie egalitatea în faţa legii, egalitatea politică în sensul unui drept egal de a avea reprezentanţi în instituţii, ideea dreptului de a păstra specificul grupului etc. S-ar putea obiecta că o astfel de înţelegere a egalităţii şi punerea ei în practică ar putea genera inegalităţi sociale, de vreme ce nu doar cei care reuşesc cel mai bine să se orienteze în societate vor avea parte şi de avantaje. Mai exact, s-ar putea obiecta că nu competenţa sau

[1] O tratare deosebit de competentă a acestei teme se regăseşte la Judith Squires, *Equality and Difference*, în J.S. Dryzek, B. Honig, A. Phillips (eds.), *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 470 şi urm. Acest studiu a constituit, pentru prezenta lucrare, o sursă deosebită de idei şi argumente.

excelenţa vor fi criteriile fundamentale. Totuşi, aşa cum s-a văzut şi mai sus, decizia socială nu mai poate fi lăsată – potrivit adepţilor acestei egalităţi culturale – numai pe seama unui singur criteriu; dimpotrivă, deciziile sociale se iau pe baza unui complex de criterii. Pe de altă parte, în esenţă, s-ar putea spune că tot despre egalitate în sens clasic este vorba, din moment ce, fie că se recunoaşte sau nu, cei mai norocoşi sau avantajaţi din puncte de vedere social vor fi obligaţi să susţină – efectiv sau prin neintervenţie – cultura şi drepturile celor mai puţin favorizaţi. Totuşi, acestei obiecţii i s-ar putea răspunde că, dacă se modifică de fapt criteriile de evaluare – aşa cum propun adepţii egalităţii culturale – cei avantajaţi nu vor mai fi, de fapt, la fel de avantajaţi, ci vor fi obligaţi să respecte noile reguli care s-ar putea să-i plaseze la un alt nivel social. Mai exact, dominaţia acestora datorită avuţiei sau puterii politice s-ar putea diminua de vreme ce alte criterii vor sta la baza şi vor defini succesul social. Pe lângă aceste lucruri ar mai trebui menţionat că, totuşi, acest tip de egalitate face referire mai mult la colectivităţi sau la indivizii care au sau speră să obţină dreptul datorită statutului lor de membri ai unor anumite grupuri sociale. Ceea ce, într-un anumit sens, reprezintă o deplasare a discuţiei spre alte teme decât cele clasice.

Concluzia generală a celor afirmate până acum nu poate fi decât una singură: asistăm la o schimbare radicală, pe parcursul istoriei, a conceptului de egalitate: de la egalitatea concepută în sens ontologic de către Aristotel sau dogmatica creştină, la egalitate de bogăţie, de statut social, egalitatea politică şi, în prezent, egalitatea culturală. O altă concluzie este aceea că egalitatea are extrem de multe accepţiuni şi niveluri ale societăţii care trebuie avute în vedere.

Totuşi, disputele care există între teoreticienii egalităţii par să indice faptul că acest concept nu trebuie fetişizat, ci analizat cu deosebită atenţie. El poate implica sensuri foarte diferite, deseori opuse, şi o contextualizare şi nuanţare a discuţiei sunt mereu necesare. Neatenţia cu privire la concepte – atât de frecventă în istoria culturii occidentale – poate duce, în cazul egalităţii, la excese periculoase, mai cu seamă că un astfel de concept are efectivitate practică. Ridicată de unii la nivelul unui ideal incontestabil, pe altarul căruia se poate sacrifica aproape orice, şi coborâtă de alţii la nivelul unui simplu instrument menit să servească atingerii unor scopuri mai înalte, egalitatea se dovedeşte a fi, probabil, pentru totdeauna, o problemă. Sarcina fiecărei culturi, indiferent de perioadă sau de zona geografică, este, atunci, de a da un răspuns rezonabil şi mulţumitor acestei probleme perene a filosofiei.

6. EGALITATEA FORMALĂ ȘI EGALITATEA SUBSTANȚIALĂ DE ȘANSE

Egalitatea de șanse sau de oportunități (*equality of opportunity*) denumește absența discriminării care are drept criterii trăsături personale involuntare precum sexul, originea etnică sau rasială, religia ori credința, vârsta, orientarea sexuală sau diferitele dizabilități. În acest context, egalitatea este concepută ca situația în care este garantată competiția deschisă și echitabilă pentru resursele disponibile, însă nu se merge până la contestarea distribuției inegale a resurselor în cadrul societății, ceea ce a condus adesea la dispute politice și teoretice privind calitățile pe care trebuie să le îndeplinească o societate dreaptă[1]. Conceptul de egalitate a șanselor reprezintă expresia concentrată a unui ideal politic ce nu se opune existenței ierarhiilor sociale în general, ci doar acelora dintre ele care au un caracter de castă. Se acceptă faptul că orice societate prezintă una sau mai multe ierarhii în care anumite poziții sunt mai dezirabile, iar altele mai puțin dezirabile, unele superioare și altele inferioare. În cazul societăților care acceptă ierarhii bazate pe caste, unei persoane i se atribuie statutul social al părinților săi și poziția în ierarhie care

[1] Cf. R. Arneson, *Equality of Opportunity*, în Stanford Encyclopedia of Philosophy, disponibil on-line la http://plato.stanford.edu/entries/equal-opportunity/; N. Richardt, T. Shanks, *Equal Opportunity*, în W.A. Darity Jr. (Ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2nd Edition, Detroit, Macmillan Reference USA, 2008, vol. 2, pp. 611-614. În cele ce urmează, vom utiliza în principal aceste două surse, care reprezintă bune prezentări introductive.

decurge din acest statut. Mobilitatea socială nu este exclusă cu totul, însă procesul prin care cineva poate accede la un nivel superior este deschis numai pentru anumite persoane, în funcție de statutul lor social inițial. În societățile în care prevalează egalitatea de șanse, indivizilor li se conferă accesul la pozițiile dorite din ierarhia socială în urma unui proces competițional în care toți membrii societății pot participa de pe poziții de plecare egale. Cele mai multe dintre diferențele de opinii dintre susținătorii ideii de egalitate a șanselor au provenit tocmai din modurile diferite de a înțelege ce anume înseamnă exact această egalitate a pozițiilor inițiale.

Egalitatea formală de șanse (*formal equality of opportunity*) presupune ca accesul la pozițiile, funcțiile și situațiile sociale dezirabile să fie permis tuturor solicitanților, iar departajarea acestora să fie făcută prin intermediul unor proceduri formale care utilizează drept criteriu principal calificarea deținută de fiecare candidat și relevantă pentru o prestație de succes în postul ori funcția solicitată. Candidaților li se examinează meritele, iar poziția este câștigată de cel care este considerat cel mai calificat în funcție de criteriile relevante stabilite dinainte. Criteriile de evaluare includ calitățile și abilitățile personale, dar și ambiția, însă exclud acei factori care derivă din identitatea de grup atribuită candidatului de circumstanțele nașterii ori a apartenenței sociale, cum ar fi rasa, familia, casta, religia.

Egalitatea formală de șanse asigură posibilitatea mobilității și a ascensiunii sociale și economice, deoarece presupune eliminarea drepturilor și privilegiilor legale rezervate pentru anumite grupuri sau categorii sociale și optează mai degrabă pentru un sistem meritocratic, în care sunt recompensați cei mai talentați și mai ambițioși, indiferent de contextul socio-economic din care provin.

Spre deosebire de alte concepţii asupra ideii de egalitate, cum ar fi egalitatea resurselor ori egalitatea democratică, în acest caz se pune accent pe mijloacele procedurale şi legale de asigurare a accesului egal la beneficiile vieţii sociale, în baza presupoziţiei după care este incorect ca factori care se găsesc în afara controlului unei persoane să îi determine în mod decisiv şansele în viaţă. Egalitatea formală de şanse poate fi înţeleasă atât ca metodă de a spori şansele individului în viaţă, dar şi ca un mijloc de a maximiza bunăstarea societăţii în ansamblul ei[1].

În principiu, egalitatea formală de şanse nu presupune neapărat un anumit context economic şi social, cum ar fi economia de piaţă în care producţia şi distribuirea bunurilor şi serviciilor să fie organizată cu respectarea proprietăţii private şi a legii cererii şi ofertei. O societate totalitară, precum aceea comunistă, în care privilegiile economice, politice şi sociale revin membrilor partidului comunist poate funcţiona în conformitate cu idealul egalităţii formale dacă accesul la calitatea de membru al partidului şi la funcţiile de conducere din cadrul acestuia se face printr-o competiţie deschisă tuturor cetăţenilor, în cadrul căreia cel care obţine scorul cel mai bun este considerat cel mai calificat şi în consecinţă i se acordă un statut sau un post privilegiat.

Chiar dacă lucrurile stau astfel, în general egalitatea formală de şanse este asociată cu dezvoltarea economiei de piaţă şi cu eliminarea unor practici şi instituţii economice precum privilegiile breslelor ori diversele monopoluri şi restricţii fiscale care împiedicau funcţionarea liberă a pieţei. Oportunităţile economice trebuie să fie la dispoziţia tuturor celor interesaţi, după cum funcţiile administrative

[1] N. Richardt, T. Shanks, *op. cit*., p. 611.

și politice trebuie să fie accesibile oricui, indiferent de originea socială, ceea ce elimină nepotismul, adică favorizarea persoanelor apropiate celui care distribuie beneficiile, indiferent de calitățile lor, și tocmai în virtutea acestei apropieri[1].

Într-o economie de piață, principiul egalității formale de șanse este respectat dacă informațiile privind locurile de muncă oferite de către firme sunt făcute publice dinainte, astfel încât toți doritorii să aibă șansa de a candida, dacă toate cererile sunt acceptate și candidații sunt evaluați în funcție de meritele lor, iar posturile sunt acordate celor care sunt mai competenți, adică dețin cea mai bună calificare pentru a îndeplini în mod performant cerințele postului. Dintr-un alt punct de vedere, acela al accesului la piața de capital, se consideră că există egalitate formală de șanse dacă toate creditele bancare destinate investițiilor sunt acordate în condițiile în care sunt acceptate toate cererile, iar apoi solicitanții sunt ierarhizați în ordinea profiturilor estimate ale investiției pe care fiecare solicitant intenționează să o facă. De asemenea, egalitatea de oportunități impune ca toate firmele să aibă aceleași posibilități de a împrumuta bani prin emiterea de acțiuni sau obligațiuni. În general, egalitatea formală de oportunități în contextul pieței presupune faptul că fiecare agent economic îi tratează pe toți ceilalți într-o manieră imparțială din punctul de vedere al oportunităților de a obține profit. Aceasta înseamnă că fiecare trebuie să îi considere pe toți ceilalți drept potențiali parteneri de afaceri și să îi aleagă apoi pe aceia cu care intenționează să încheie un parteneriat sau un târg în funcție de măsura în care interacțiunea cu ei promite să îi aducă mai mult câștig, în contextul respectării legilor juridice și morale. Altfel spus,

[1] R. Arneson, *op. cit*.

atunci când o economie de piaţă satisface criteriile formale ale egalităţii de şanse, fiecare agent economic îşi alege partenerii cu care interacţionează având drept singur criteriu modul în care relaţia cu ei îi promovează interesele în cadrul permis de lege[1].

Ideea de egalitate formală de şanse prezintă o serie întreagă de dificultăţi şi limitări. Astfel, aplicabilitatea sa este limitată la sfera vieţii publice, şi nu o include pe aceea a vieţii private, iar o dificultate majoră vine din faptul că limita dintre public şi privat este o chestiune controversată. Este evident că deciziile private (alegerea prietenilor, ori a partenerului de viaţă) nu se fac după principiul egalităţii de şanse şi se bazează adesea pe prejudecăţi. Deşi acest lucru este discutabil din punct de vedere moral, se admite că ideea egalităţii de şanse reglementează doar acea parte a vieţii individului pe care el o împărtăşeşte cu toţi membrii societăţii, şi nu fiecare aspect al comportamentului său privat. În aceste condiţii, au fost neglijate în practică o serie de surse ale inegalităţii, identificate cu domenii ale vieţii private: familia, căsătoria, religia. Spre exemplu, dacă în virtutea egalităţii formale de şanse angajatorii oferă condiţii de muncă şi salarii riguros egale pentru bărbaţi şi femei, acest lucru afectează negativ femeile care doresc să rămână însărcinate, deoarece ele nu vor primi concediu plătit de maternitate[2].

O altă limitare priveşte faptul că principiul egalităţii formale de şanse se opreşte adesea la graniţele unităţilor politice, cum ar fi statele naţionale sau diferitele asocieri dintre acestea (cum ar fi Uniunea Europeană ori Spaţiul Schengen), care tind să îşi favorizeze proprii cetăţeni în dauna celorlalţi. Anumite drepturi şi oportunităţi,

[1] *Loc. cit.*
[2] N. Richardt, T. Shanks, *op. cit*., p. 612.

cum ar fi dreptul la muncă, ori la liberă circulație, sunt rezervate cetățenilor acestor state sau uniuni. Spre exemplu, accesul la sistemul public de educație poate fi gratuit pentru cetățenii unui stat, dar poate fi limitat ori lipsit de gratuitate pentru cei care nu sunt cetățeni. Deși în principiu nimic nu împiedică extinderea principiului egalității de șanse la cei care nu sunt cetățenii unui anumit stat, în practică trebuie să se țină seama de tot felul de considerente, cum ar fi de pildă modul de finanțare a sistemului de învățământ, care o limitează adesea.

O altă dificultate vine din faptul că respectarea principiului egalității de șanse introduce restricții de natură morală în luarea deciziilor economice în contextul pieței. Deciziile privind angajările, investițiile, achizițiile ori vânzările nu trebuie să fie influențate de prejudecăți religioase, rasiale, sexuale, ori de altă natură, care ar putea dezavantaja pe unii din agenții economici. Dacă, spre exemplu, patronul unui mic restaurant angajează preferențial pe membrii familiei sale, acest lucru este considerat mai degrabă o chestiune privată, decât un caz de încălcare a principiului egalității de șanse. Dacă însă el refuză să servească anumiți clienți, în funcție de criterii rasiale, de exemplu, ori de alte criterii, reale ori fanteziste (cum ar fi lungimea părului, ori culoare ochilor) atunci chestiunea devine publică și e considerată o încălcare a principiului menționat[1].

Principiul egalității formale de șanse trebuie, de asemenea, să facă față unei alte provocări serioase, care vine din faptul că în general el nu ține seamă de modul în care circumstanțele care se află în afara controlului unui individ îi influențează acestuia abilitatea de a intra în competiție pentru accesul la anumite resurse limitate. De

[1] R. Arneson, *op. cit*.

exemplu, atunci când se insistă că pentru ocuparea unui post sau a unei poziţii sociale dezirabile trebuie ca toţi candidaţii să participe la o testare a aptitudinilor în condiţii riguros egale, care să le evalueze cât mai corect performanţele, nu se ţine cont de faptul că situaţia socio-economică diferită a candidaţilor le-a creat unora condiţii de a fi mai bine pregătiţi pentru testare, astfel că în realitate şansele nu sunt niciodată riguros egale, ci doar se accentuează nişte inegalităţi sociale preexistente[1].

Considerată în sine, egalitatea formală de şanse nu este incompatibilă nici cu discriminarea statistică, în cazul căreia anumite trăsături de grup, cum ar fi sexul, vârsta sau apartenenţa etnică sunt utilizate pentru a construi un profil al grupului bazat pe date statistice, care asociază membrilor grupului caracteristici negative (eficienţă scăzută, absenteism la locul de muncă, criminalitate crescută) ori pozitive (conştiinciozitate, punctualitate, ingeniozitate etc.) care sunt utilizate ca indicatori pentru productivitatea viitoare, compromiţând astfel ideea de egalitate, care pretinde ca fiecare candidat să fie evaluat individual, şi nu pe baza trăsăturilor grupului din care face parte[2]. Este evident că practicarea discriminării statistice poate avea rezultate neplăcute pentru cei în cauză, dar aceasta nu înseamnă automat că ea încalcă principiul egalităţii formale de şanse. Aceasta se întâmplă pentru că, deşi principiul pretinde ca toţi candidaţii să fie evaluaţi conform cu o serie de criterii relevante, iar postul să îl primească acela care este cel mai calificat, ar fi o cerinţă excesivă să se pretindă ca nici o cheltuială să nu fie precupeţită pentru a descoperi care candidat este mai calificat.

[1] N. Richardt, T. Shanks, *op. cit*., p. 612.
[2] *Loc. cit*.

Procesul de selecție nu poate fi mai costisitor decât piața o permite. Dacă în condițiile economiei de piață egalitatea formală de șanse impune ca fiecare agent să fie în aceeași măsură tratat ca un mijloc potențial de a obține profit, atunci mijloacele de selecție a candidaților trebuie să respecte principiul maximizării profitului, iar din această perspectivă, discriminarea statistică nu violează principiul egalității formale de șanse[1].

În sine, discriminarea statistică este o formă mai gravă de încălcare a egalității formale decât altele, cum ar fi aceea bazată pe criterii fanteziste, precum culoarea ochilor, deoarece prima, pe lângă consecințele directe, poate să aducă atingere demnității și respectului de sine al membrilor grupului vizat, dacă este practicată destul de mult timp, pe când cealaltă nu are alte urmări decât cele directe, cum ar fi pierderea slujbei sau refuzul de a fi servit într-un restaurant, și nici nu este practicată sistematic, deoarece criteriile sunt produsul fanteziei individuale, nu reprezintă o tendință generală a societății.

În condițiile competitivității proprii economiei de piață, funcționează mecanisme care sancționează automat acele decizii fanteziste care, încălcând egalitatea de șanse, conduc la performanțe economice scăzute, astfel că ne putem aștepta ca piața să elimine de la sine acest tip de practici. Dacă unui angajator nu-i plac, de pildă, catolicii, sau femeile, sau hispanicii, chiar dacă au calificări superioare și preferă să nu-i angajeze doar pentru a-și satisface acest capriciu, el trebuie să fie gata să facă față unei creșteri a costurilor de producție, iar dacă piața este una competitivă și prețul de vânzare nu poate fi ridicat prea mult, trebuie să accepte o scădere a profitului, ori chiar eventualitatea falimentului. Dacă însă stereotipul discriminatoriu

[1] R. Arneson, *op. cit*.

este împărtăşit de majoritatea unei populaţii, atunci el devine normă socială, şi piaţa va recompensa pe acel angajator care se conformează şi refuză să aibă muncitori catolici, femei, sau hispanici, deoarece nimeni nu doreşte să cumpere produse fabricate de aceştia, astfel că încălcarea principiului egalităţii asigură în acest caz maximizarea profitului.

Există şi alte situaţii în care nerespectarea principiului egalităţii poate conduce la rezultate dezirabile din punct de vedere economic, iar atunci piaţa nu va acţiona automat pentru a le elimina. În această categorie intră discriminarea statistică, deoarece ea se bazează pe stereotipuri care sunt generalizări grosiere referitoare la trăsăturile grupurilor. De multe ori, stereotipurile sunt greşite, caz în care conduc la decizii ineficiente, iar piaţa la elimină automat, însă uneori ele pot fi destul de aproape de realitate ca să conducă la strategii eficiente. Spre exemplu, un angajator care doreşte punctualitate la locul de muncă poate exclude de pe lista posibililor candidaţi la o slujbă pe cei care aparţin grupului etnic afro-american, despre care stereotipul susţine că manifestă absenteism şi lipsă de conştiinciozitate. Există însă şi situaţii în care discriminarea statistică nu are nici o legătură cu trăsăturile reale ale membrilor grupului, ci mai degrabă cu un stereotip imaginar.

În unele societăţi, introducerea în legislaţie a principiului egalităţii de şanse interzice discriminarea statistică după criterii de rasă sau sex, oricât de costisitor s-ar dovedi acest lucru pentru angajatori, deoarece se doreşte eliminarea oricăror proceduri care ar aminti de formele de discriminare practicate în trecut şi soldate cu

ceea ce se crede că ar fi efecte psihologice de durată asupra membrilor grupurilor discriminate[1].

Dacă este considerat doar din punct de vedere formal, principiul egalității de șanse poate să rămână doar o formă goală, astfel că este necesară o abordare substanțială, care să țină seama de situația socială concretă atunci când e vorba de determinarea criteriilor de evaluare a calificării și a competenței, altfel egalitatea de șanse nu devine reală[2]. De exemplu, dacă într-o societate în care accesul la pozițiile privilegiate este rezervat unei categorii ereditare de tehnocrați cum ar fi preoții, se introduce principiul egalității formale de șanse, aceasta nu înseamnă automat egalizarea reală a oportunităților. Prin reformă, se permite accesul oricui în categoria preoților și apoi în pozițiile privilegiate, cu condiția susținerii unui examen care să evalueze competențele necesare, însă este evident că nu toți au competențe egale pentru a intra în această categorie, adică nu toți candidații dispun de șanse egale în competiție. Unii dintre ei, care provin din categoria socială superioară, au beneficiat de o educație mai elevată și de un antrenament adecvat pentru competiția în care urmează să intre, în timp ce aceia care provin din categorii sociale defavorizate nu au acest avantaj. Din acest motiv, este foarte posibil ca numai cei care provin din categoria privilegiată să îndeplinească toate condițiile prevăzute de examenul de competențe, și astfel să acceadă în clasa preoților, deși formal vorbind toată lumea are aceleași șanse[3].

În consecință, chiar dacă toți indivizii sunt candidați eligibili pentru o poziție superioară, iar meritele lor sunt evaluate corect,

[1] *Loc. cit*.
[2] N. Richardt, T. Shanks, *op. cit.,* p. 612.
[3] R. Arneson, *op. cit*.

egalitatea substanțială sau reală de șanse pretinde ca toți să aibă aceleași oportunități de a deveni calificați pentru ocuparea prin concurs a poziției respective. Societatea trebuie să ia măsurile necesare pentru a asigura aceste oportunități, cum ar fi egalizarea condițiilor educative pentru toată lumea prin instituirea de burse pentru acei indivizi merituoși care însă nu își permit să plătească pentru instruirea necesară. Dacă toate măsurile necesare vor fi luate la timp, atunci situația se va schimba, și nu doar cei aflați din start într-o situație socio-economică avantajoasă vor putea îndeplini criteriile de competență cerute de egalitatea formală de șanse.

În cazul în care vorbim despre circumstanțele ocupării unei poziții sociale superioare, există egalitate substanțială a șanselor doar în situația în care toți membrii societății sunt eligibili pentru competiția în vederea ocupării ei, candidaturile sunt judecate corect în conformitate cu criteriul competenței și sunt selectați doar cei merituoși, iar șansele de a dobândi abilitățile și calificările necesare sunt egalizate pentru toți. Problema care apare aici este aceea a criteriilor după care se va stabili cât anume trebuie să facă societatea pentru a se asigura că aceste cerințe sunt respectate. În principiu, măsura în care societatea trebuie să intervină ar trebui să rezulte din comparația între costurile și beneficiile presupuse de eforturile pentru asigurarea egalității substanțiale de șanse și costurile și beneficiile măsurate în termenii celorlalte valori, cu care acest demers de asigurare a egalității vine în conflict. Pe de altă parte, oricât de mult ar interveni societatea, spre exemplu oferind burse tuturor celor defavorizați, persoanele aparținând segmentului privilegiat vor putea compensa acest lucru investind și mai mult în educația copiilor lor, și

astfel le vor crea un avantaj competitiv şi vor perpetua inegalitatea iniţială, făcând zadarnice eforturile societăţii[1].

Un alt aspect al problemei care suscită controverse este cel al identificării mijloacelor prin care egalitatea substanţială de şanse poate fi obţinută, iar calea cea mai des indicată este aşa-numita „acţiune afirmativă". Expresia a fost utilizată pentru prima dată în Ordonanţa numărul 10925 din 1961 a preşedintelui John F. Kennedy, în care se specifică obligaţiile agenţilor economici care sunt contractori ai statului, şi cărora li se interzice „să practice discriminarea împotriva oricărui angajat ori candidat la angajare pe considerente de rasă, religie, culoare ori origine naţională. Contractorul va recurge la acţiunea afirmativă pentru a se asigura că angajarea candidaţilor şi tratamentul angajaţilor pe durata angajării se face fără a se ţine cont de rasă, religie, culoare sau origine naţională. Această acţiune ar trebui să vizeze, dar să nu se limiteze la următoarele: angajarea, avansarea, retrogradarea sau transferul; recrutarea sau publicitatea în vederea recrutării; disponibilizarea ori concedierea; rata salariilor sau a altor forme de compensare; selecţia pentru calificare şi ucenicie"[2]. La rândul său, preşedintele Lyndon Johnson a reluat problema în Ordonanţa numărul 11246 din 1965, iar în 1967 a extins prevederile acesteia pentru a include acţiunea afirmativă în beneficiul femeilor, dar şi aplicarea ei în învăţământul de stat, considerând că „acesta este stadiul următor şi mai profund al

[1] *Loc. cit.*

[2] *Executive Order 10925. Establishing the President's Committee on Equal Employment Opportunity*, disponibil on-line la http://www.eeoc.gov/eeoc/history /35th/thelaw/eo-10925.html

bătăliei pentru drepturi civile […] Noi urmărim nu doar egalitatea ca un drept şi ca o teorie, ci şi egalitatea ca un fapt şi ca un rezultat"[1].

Acţiunea afirmativă a fost concepută iniţial ca un program prin care se intenţiona eliminarea şi compensarea efectelor diferitelor tipuri de discriminare practicate în trecut împotriva femeilor şi a anumitor minorităţi din Statele Unite, prin alocarea preferenţială de oportunităţi şi resurse acestor grupuri odinioară discriminate. Principalele domenii în care s-a dorit luarea de măsuri compensatorii au fost educaţia şi piaţa forţei de muncă, unde s-a urmărit ca minorităţile etnice (în special afro-americanii) şi femeile să beneficieze de şanse egale la admiterea în instituţiile de învăţământ, acordarea burselor, a ajutorului financiar pentru şcolarizare, la angajare, avansare, măriri de salarii, dezvoltarea carierei. Argumentul principal în favoarea recurgerii la acţiunea afirmativă este următorul: atât timp cât realitatea produce inegalităţi, acţiunea afirmativă este necesară astfel încât prin intermediul ei să se recupereze distanţele create artificial, prin caracterul părtinitor al instituţiilor existente, între minorităţi şi majoritate ori între femei şi bărbaţi. Faptul că legea consfinţeşte egalitatea nu înseamnă că egalitatea devine imediat o realitate practică. Discriminări trecute se reflectă în prezenta inegalitate de şanse, în ciuda cadrului legislativ egalitar, ceea ce permite perpetuarea nedreptăţilor trecute în prezent. Acţiunea afirmativă a fost gândită la început ca un remediu temporar destinat să egalizeze şansele sau să „niveleze terenul de joc" (*level*

[1] L. Johnson, apud B. Brunner, *Affirmative Action History. A History and Timeline of Affirmative Action*, disponibil on-line la http://www.infoplease.com/spot/affirmative1.html

the playing field) pentru toți participanții, iar odată realizat acest deziderat, aplicarea sa ar fi urmat să înceteze[1].

Spre exemplu, acțiunea afirmativă destinată să egalizeze șansele între femei și bărbați din punct de vedere substanțial în domeniul pieței forței de muncă a condus la impunerea unor reguli precum: (1) proporția candidaților angajați de o firmă să fie echivalentă cu proporția candidaților în funcție de sex; (2) la competență egală, între femei și bărbați sunt preferate femeile; (3) interzicerea segregării pe sexe a locurilor de muncă și a publicității făcute acestora; (4) creșterea salariilor în domeniile dominate de femei.

Dificultățile teoretice și practice ale recursului la acțiunea afirmativă sunt ilustrate de către Nicole Richardt și Torrey Shanks cu trei exemple referitoare la reforma sistemului de admitere în învățământul superior de elită din India, Franța și Statele Unite[2].

Institutele Tehnologice din India au fost fondate în 1951 și au ajuns rapid printre cele mai performante instituții de învățământ profesional din această țară, ceea ce a făcut ca numărul candidaților să fie foarte mare în raport cu cel al locurilor disponibile (aproximativ 50 de candidați pe un loc). Admiterea se face fără a se ține cont de statutul socio-economic al candidaților, pe baza unui test de cunoștințe standardizat, ceea ce îi conferă un caracter imparțial și asigură egalitatea formală de șanse a acestora. În ciuda acestui fapt, marea majoritate a candidaților declarați admiși provine din clasa mijlocie urbană, ai cărei membri au acces la școli mai bune și care dispun de resursele necesare pentru a urma cursuri pregătitoare

[1] B. Brunner, *op. cit*.
[2] N. Richardt, T. Shanks, *op. cit*., pp. 612-613.

pentru examenul de admitere, care sunt extrem de costisitoare. Pentru a institui o egalitate reală a şanselor, în 1973 statul a decis ca aceste instituţii de învăţământ să rezerve 22,5 la sută dintre locuri pentru candidaţi proveniţi din caste şi triburi care au făcut obiectul unor discriminări istorice în India. Aceste locuri urmau să fie ocupate de către candidaţii proveniţi din medii defavorizate care ar fi obţinut cel puţin 2/3 din scorul realizat de către ultimul candidat declarat admis la testul general ori care ar fi absolvit cu succes un curs pregătitor de un an de zile. În ciuda faptului că au fost oferite aceste facilităţi prin coborârea nivelului standardelor de admitere, nu toate locurile rezervate au fost ocupate, ceea ce a condus la ideea că măsurile luate nu au fost suficiente, fiind necesare alte demersuri de compensare a dezechilibrelor de avere şi poziţie socială care afectează în continuare societatea indiană[1].

Standardele examenelor de admitere în universităţile de elită din Franţa sunt, de asemenea, foarte ridicate, astfel că majoritatea candidaţilor care obţin rezultate bune la aceste teste sunt absolvenţii unor instituţii de învăţământ preuniversitar foarte selective, care admit rareori elevi proveniţi din clasele sociale inferioare sau din categoria imigranţilor. Una dintre cele mai renumite este Institutul de Studii Politice (*Institut d'études politiques de Paris* sau *Sciences Po*), fondat în 1872, care se bucură de statutul privilegiat al celor mai prestigioase instituţii de învăţământ şi cercetare din Franţa, aşa numitele *grand établissements*, ceea ce face ca procesul de admitere a candidaţilor să fie extrem de riguros. Directorul de comunicare al Institutului, Xavier Brunschvicg, subliniază că „*Sciences Po* este

[1] Cf. K. Murali, *The IIT Story: Issues and Concerns*, în „Frontline", Vol. 20, Issue 03, February 01-14, 2003, disponibil on-line la http://www.flonnet.com/fl2003 /stories/20030214007506500.htm

prestigios pentru că suntem performanți. Avem profesori excelenți, cei mai buni studenți, cel mai bun serviciu de pregătire a internilor și multe alte resurse”[1].

În 2001, Institutul a început implementarea unui program special de admitere, prin care un număr de locuri este rezervat candidaților proveniți din suburbiile sărace ale orașelor franceze. Programul utilizează acest criteriu geografic în locul unora bazate pe statutul socio-economic sau pe apartenența etnică, deoarece utilizarea acestora din urmă ar veni în contradicție cu valorile ideologiei republicane care constituie esența spiritului Republicii Franceze, conform căreia statul este indivizibil, iar toți cetățenii săi sunt egali și împărtășesc aceeași cultură civică. Spre exemplu, statul francez nu admite noțiunea de minoritate etnică, astfel că nu poate fi vorba nici de recunoașterea drepturilor acestora ori a faptului că unele sunt sau au fost discriminate, iar astăzi a venit vremea să se recurgă la acțiunea afirmativă pentru a se remedia acele erori din trecut. În aceste condiții, sistemul de admitere de la Sciences Po asigură accesul la calitatea de student a multor persoane care provin din rândul primei sau al celei de-a doua generații de imigranți din Maroc sau Algeria, însă atâta vreme cât apartenența lor etnică nu este luată în considerare în mod oficial, discriminarea între cetățeni continuă să existe, ca și delimitarea informală a anumitor comunități de pe teritoriul Franței după criteriul etnicității[2].

În Statele Unite, după cum am văzut, acțiunea afirmativă a fost considerată necesară încă de la începutul anilor 1960 și

[1] M. Conley, *Sciences Po: An Elite Institution's Introspection on its Power, Position, and Worth in French Society,* disponibil on-line la http://journalism.nyu.edu/portfolio/conley/sciencespo.html
[2] N. Richardt, T. Shanks, *op. cit*., p. 612.

implementată prin intermediul unor agenţii guvernamentale. Caracteristica specific americană a manierei de a înţelege acţiunea afirmativă a fost instituirea unor cote rasiale de alocare a locurilor disponibile la admiterea în universităţi, prin care se rezerva un procent din locuri pentru membrii comunităţilor etnice considerate a fi fost discriminate în trecut. Existenţa acestor cote a fost criticată însă pe motivul că instituie aşa-numita „discriminare inversă", ceea ce a condus la apariţia unor acuzaţii de natură juridică. Astfel, în 1978 a avut loc procesul „Regents of the University of California *versus* Bakke", în care Allan Bakke, un bărbat alb care fusese respins doi ani la rând la examenul de admitere la facultatea de medicină, a acuzat Universitatea Statului California pentru practicile de selectare a candidaţilor. El a susţinut că a fost victima discriminării inverse, din cauza faptului că, în contextul existenţei cotelor etnice, universitatea a acceptat ca admişi candidaţi care au obţinut rezultate mai slabe decât el, însă aparţineau minorităţii afro-americane, pentru care instituţia de învăţământ rezervase 16 locuri din 100. Curtea Supremă a luat o decizie nefavorabilă lui Bakke, considerând că acţiunea afirmativă care ţine seama de criterii etnice este permisă, şi astfel a îngăduit ca programul de admitere cu locuri rezervate să continue. În acelaşi timp, a considerat că, deşi apartenenţa etnică trebuie să figureze printre criteriile de admitere, totuşi existenţa unor cote nu este constituţională, şi deci trebuie să se renunţe la această practică[1]. Legalitatea acţiunii afirmative în sine a continuat să fie susţinută de către Curtea Supremă şi în alte cazuri legate de principiile admiterii în instituţiile de învăţământ. Spre exemplu, în

[1] Cf. *Regents of the University of California v. Bakke*, disponibil on-line la http://www.law.cornell.edu/supct/html/historics/USSC_CR_0438_0265_ZS.html

cazul Gratz *versus* Bollinger (2003), petiționarii Jennifer Gratz și Patrick Hamacher au acuzat Universitatea din Michigan, care le-a refuzat admiterea, de practicarea discriminării inverse în sistemul de selectare a candidaților. Astfel, conform acestui sistem sunt declarați admiși cei care obțin la testul de aptitudini 100 de puncte dintr-un maxim posibil de 150, însă Universitatea acordă membrilor grupurilor etnice slab reprezentate (afro-americanii, hispanicii, nativii nord-americani) un bonus de 20 de puncte care nu e acordat membrilor majorității. Curtea Supremă a decis că această formă de acțiune afirmativă este constituțională, deoarece apartenența etnică poate fi unul dintre factorii de luat în considerare la admiterea în colegiu, însă nu a justificat acest lucru pe baza nevoii de a compensa nedreptățile din trecut, ci pe temeiul „interesului prevalent al statului" de a promova diversitatea la toate nivelurile societății[1].

După cum se poate vedea din aceste trei exemple, diferite societăți recurg la diverse forme de acțiune afirmativă pentru a institui egalitatea substanțială de șanse, și au de rezolvat dificultăți specifice pentru fiecare dintre ele. În timp ce India utilizează metoda rezervării unei părți procentuale din locurile disponibile pentru anumite minorități, în Statele Unite aceste cote au fost considerate ca fiind neconstituționale. La rândul lor, americanii se folosesc de criteriul apartenenței rasiale și etnice ca de unul dintre factorii de luat în calcul la evaluarea candidaților la admiterea în universități, pe când statul francez nu permite acțiunea afirmativă bazată pe criteriul statutului socio-economic și al apartenenței etnice, deoarece aceasta ar submina valorile sale republicane. În loc de aceasta, Franța, care

[1] Cf. *Gratz v. Bollinger*, disponibil on-line la http://www.law.cornell.edu/supct/html/02-516.ZO.html

încă nu are un program susţinut de acţiune afirmativă în domeniul educaţiei superioare, experimentează aplicarea unor criterii de natură geografică[1].

Principala problemă care apare aici este aceea a construirii legitimităţii selecţiei şi a rezultatelor ei, după cum subliniază Xavier Brunschvicg de la *Science Po*: „Noi, aici, credem că vom crea elita societăţii franceze. Dar pentru ca aceste elite să fie acceptate, ele trebuie să fie legitime. Reproducerea [elitelor existente – n.n.] nu este legitimă. Pentru a deveni legitimi, trebuie să ne diversificăm, să sprijinim pe mai departe egalitatea de şanse (*l'égalité des chances*)”[2]. Alături de aceasta, cei care se opun acţiunii afirmative consideră că ea are şi multe alte efecte negative, care derivă din faptul că: (1) devalorizează realizările persoanelor care sunt selectate pe baza apartenenţei la un grup, mai degrabă decât pe baza calificării pe care o deţin; (2) devalorizează realizările individuale ale tuturor membrilor grupului pe care intenţionează să îl ajute, şi astfel devine contra-productivă; (3) favorizarea unei minorităţi în numele unei nedreptăţi trecute (a unei discriminări trecute) înseamnă nedreptăţirea prezentă a majorităţii, iar dacă orice discriminare este condamnabilă în sine, atunci şi acţiunea afirmativă este condamnabilă; (4) aplicarea ei împiedică reconcilierea dintre minorităţi şi majoritate; (5) încurajează indivizii să se auto-identifice ca fiind dezavantajaţi chiar şi atunci când nu sunt astfel, adică să se declare membri ai minorităţilor avantajate de acţiunea afirmativă doar pentru a beneficia de avantajele acesteia; (6) conduce la sporirea tensiunilor inter-etnice şi a animozităţii faţă de grupurile favorizate;

[1] N. Richardt, T. Shanks, *op. cit*., p. 612.
[2] M. Conley, *op. cit.*

(7) aduce beneficii membrilor privilegiați ai minorităților, în dauna celor mai puțin norocoși din rândul majorității; (8) interferează cu funcționarea normală a mecanismelor pieței forței de muncă, în conformitate cu regulile căreia dacă membrii unei minorități preferă o muncă prost plătită, este o alegere personală care nu trebuie influențată, iar dacă doresc un salariu mare, sunt liberi să se orienteze spre munci mai bine plătite; (9) are un efect negativ pentru productivitatea societății în ansamblu, deoarece reduce motivația de a depune toate eforturile pentru a obține rezultate cât mai bune, atât în cazul membrilor minorității avantajate, cât și al celor ce sunt membri ai majorității, în primul caz deoarece societatea îi recompensează oricum, iar în al doilea fiindcă îi defavorizează indiferent de străduințele lor[1].

[1] T. Sowell, *Affirmative Action Around the World. An Empirical Study,* New Haven and London, Yale University Press, 2004. Cf T. Sowell, *Affirmative Action Around the World,* eseu adaptat din cartea menționată, disponibil on-line la http://www.hoover.org/publications/hoover-digest/article/8108

7. DOUĂ PERSPECTIVE FUNDAMENTALE ASUPRA EGALITĂȚII DE ȘANSE: RAWLS ȘI NOZICK

În cartea sa din 1996 despre *Teoria egalității de șanse*, Dennis Mithaug de la Columbia University School of Law, New York, prezintă patru moduri de a înțelege ce anume constituie egalitatea șanselor în viață pentru toți indivizii, inclusiv pentru cei mai puțin avantajați membri ai societății[1]. Primul reprezintă produsul ideologiei dominante a stratificării sociale, care identifică egalitatea de șanse cu egalitatea oportunităților de toate categoriile pentru toți membrii societății, indiferent de apartenența etnică, socio-economică ori religioasă, situație despre care se presupune că este starea de fapt din țările occidentale cu o veche tradiție democratică. Conform acestei concepții, inegalitatea reală despre care se observă că există între membrii societății reprezintă o consecință a faptului că unii dintre ei nu se străduiesc suficient ori nu reușesc suficient de bine să profite de oportunitățile disponibile pentru toată lumea în egală măsură. Cel de-al doilea se fundamentează pe teoria dreptății a lui John Rawls, care susține că egalitatea șanselor înseamnă distribuirea egală a părților surplusului creat prin activitatea instituțiilor în care oamenii acționează în cooperare, respectând principiile corectitudinii

[1] D.E. Mithaug, *Equal Opportunity Theory,* Thousand Oaks/London/New Delhi, Sage Publications Inc., 1996.

și dreptății. Această manieră de a concepe egalitatea, arată Mithaug, presupune instituirea unei relații directe de transfer între oportunitățile care sunt disponibile pentru cei avantajați și cele de care dispun cei mai puțin avantajați, astfel încât în cele din urmă să rezulte beneficii pentru toți, indiferent de statutul ori poziția lor în grup. Al treilea punct de vedere are la bază teoria dreptății ca îndreptățire (*justice as entitlement*) a lui Robert Nozick, în contextul căreia prin egalitatea de șanse se înțelege existența unui context în care posibilitatea de auto-determinare a indivizilor să nu fie îngrădită de nimic altceva decât de acțiunea statului minimal care îl împiedică să limiteze prin acțiunile sale capacitatea de auto-determinare a celorlalți. În conformitate cu acest mod de a vedea lucrurile, acțiunea compensatorie a societății în beneficiul celor mai puțin avantajați nu este permisă, deoarece ea ar însemna transferul resurselor dinspre cei care le-au dobândit în mod just prin intermediul eforturilor proprii în contextul afirmării de sine și auto-determinării, către cei care din diverse motive nu dispun de aceste resurse. Cel de-al patrulea aparține lui Mithaug însuși și reprezintă, după opinia acestuia, o rafinare a celorlalte, în măsura în care se preocupă cu deosebire de „secvența cauzală compusă din trei factori care afectează perspectivele auto-determinării: capacitatea, oportunitatea și rezultatul”[1]. Variațiile în ceea ce privește capacitățile și oportunitățile afectează și sunt afectate de rezultatele gândirii și acțiunii caracterizate de auto-determinare. Această interacțiune cauzală, consideră Mithaug, conduce la apariția unei ciclicități a avantajelor și dezavantajelor cumulative ce afectează negativ perspectivele de auto-determinare ale indivizilor care suportă deja constrângeri

[1] *Ibidem*, p. 3.

semnificative în ceea ce privește capacitățile personale și oportunitățile sociale. Teoria egalității de șanse justifică demersurile destinate să atenueze aceste dezavantaje cumulative, cu scopul de a îmbunătăți perspectivele de auto-determinare ale indivizilor mai puțin avantajați[1].

În cele ce urmează vom vorbi mai întâi pe scurt despre prima dintre cele patru maniere de a înțelege egalitatea oportunităților, deoarece ea reprezintă modul în care majoritatea oamenilor înțeleg îndeobște această idee, iar apoi vom discuta mai pe larg punctele de vedere aparținând lui Rawls și Nozick, care reprezintă două abordări filosofice clasice ale problemei egalității de șanse.

7.1. Ideologia stratificării sociale dominante

În general, arată Mithaug, oamenii nu se așteaptă ca viața să le ofere lucruri cu totul deosebite, nici în bine, nici în rău, adică nu-și visează garanția că vor avea parte numai de ceea ce este mai bun în viață, însă nici nu sunt dispuși să accepte ca tratamente discriminatorii și incorecte să le limiteze posibilitățile de a-și îndeplini proiectele proprii: ceea ce își doresc în viață este o șansă corectă de a-și actualiza planurile și posibilitățile[2]. Din nefericire, însă, în cazul multor societăți din lumea de azi, acest lucru rămâne mai degrabă un deziderat despre care se discută, decât o realitate prezentă. Această stare de fapt perpetuează o trăsătură caracteristică pentru istoria întregii omeniri, de-a lungul căreia cel mai adesea

[1] *Loc. cit.*
[2] *Ibidem*, p. 15.

oportunitatea de a-şi construi o viaţă bună conform cu propriile idei despre aceasta a reprezentat apanajul unor mici grupuri de oameni care constituiau elitele privilegiate, şi care făceau acest lucru pe seama majorităţii, adică profitând de posibilităţile create de munca acesteia. În zilele noastre asistăm la o micşorare treptată a diferenţelor dintre cei puţini şi cei mulţi sub acest aspect, ceea ce ne îndreptăţeşte să sperăm că în viitorul nu prea îndepărtat toţi oamenii vor beneficia de garanţia existenţei unor şanse egale în ceea ce priveşte posibilităţile de a-şi determina direcţia şi conţinutul propriei vieţi.

Această realitate explică atenţia pe care Organizaţia Naţiunilor Unite o acordă monitorizării Indicelui Dezvoltării Umane (*Human Development Index*), un indicator complex care ţine seama de trei dimensiuni (sănătatea, educaţia şi nivelul de trai) şi patru indicatori (cuantumul speranţei de viaţă, nivelul alfabetizării, durata învăţământului elementar şi produsul intern brut pe cap de locuitor), cu scopul de a oferi o imagine cât mai exactă despre progresele care se fac în ceea ce priveşte creşterea longevităţii, a stării de sănătate, a nivelului de educaţie şi a calităţii vieţii oamenilor aparţinând diferitelor naţiuni[1]. Indicele HDI, conceput de către economistul pakistanez Mahbub ul Haq şi adoptat în 1990, identifică disparităţile în ceea ce priveşte perspectivele de viaţă pe care le au oamenii care locuiesc în diferite regiuni ale lumii, aparţin diferitelor grupuri etnice sau categorii socio-economice, iar scopul introducerii sale este finalmente unul practic, şi anume acela al încurajării redistribuirii resurselor în vederea îmbunătăţirii perspectivelor de auto-

[1] Cf. *Human Development Index (HDI),* disponibil on-line la http://hdr.undp.org/en/statistics/hdi/

determinare în rândul celor mai puțin avantajați. Aceasta ar însemna redirecționarea de resurse către oamenii care au mai mare nevoie de ele, o mai accentuată democratizare a distribuirii avuției, egalizarea perspectivelor de auto-determinare ale oamenilor, îmbunătățirea standardului de viață al celor defavorizați prin apariția de noi oportunități și evitarea situației în care ajutoarele destinate dezvoltării să fie concentrate în mâinile celor care dispun de putere politică[1].

În raportul ONU pe anul 2011 privind Indicele Dezvoltării Umane, primul loc este ocupat de Norvegia, cu o valoare a indicelui de 0,943, o speranță de viață de 81,1 ani, o medie a perioadei de școlarizare efective de 17,3 ani și un produs intern brut pe cap de locuitor de 47.557 USD, în timp ce media mondială este de 0,682. În același clasament, o țară precum Statele Unite ale Americii, în care problema oportunităților de dezvoltare individuală este o preocupare constantă, se află pe locul al patrulea, cu un indice de 0,910, iar România ocupă abia locul al 50-lea, între Palau și Cuba, cu un indice de 0,781, o speranță medie de viață de 74 de ani, o perioadă reală medie de școlarizare de 14,9 ani și un produs intern brut pe cap de locuitor de 11.046 USD[2].

Problema acestui tip de clasificare, dincolo de faptul că anumite țări, precum Coreea de Nord, refuză să ofere datele necesare, este aceea că nu ia în calcul inegalitățile existente în mod real în aceste societăți, și care limitează accesul unora dintre membrii lor la anumite oportunități de dezvoltare. Din acest motiv, începând din anul 2010 s-a recurs la evaluarea statelor și în funcție de un

[1] D.E. Mithaug, *op. cit.*, p. 16.
[2] Cf. Human Development Index and its Components, disponibil on-line la http://hdr.undp.org/en/media/HDR _2011_EN_Table1.pdf

indice compozit, care să țină seama de această realitate, Indicele Dezvoltării Umane Ajustat în Funcție de Inegalități (*Inequality-adjusted Human Development Index*). Acesta reprezintă o cuantificare procentuală a pierderilor în ceea ce privește potențialul uman de dezvoltare care au loc din cauza existenței inegalității de șanse în cele trei domenii de bază în funcție de care se calculează HDI: speranța de viață, accesul la educație și nivelul standardului de viață. În clasamentul astfel modificat, liderul rămâne Norvegia, cu un indice ajustat în valoare de 0,890 și o pierdere procentuală de 5,6%. România, deși prezintă un indice ajustat în valoare de 0,683 și o pierdere procentuală de 12,6% își păstrează locul al 50-lea datorită faptului că unele dintre statele mai bine plasate în ceea ce privește HDI nu au oferit date pentru calcularea indicelui ajustat, astfel că nu au fost clasificate. Surprinzătoare este însă situația Statelor Unite ale Americii, țara care a lansat dezbaterea în problema egalității de șanse și care se menține, cel puțin la nivel declarativ, în elita statelor care acordă o maximă importanță egalizării oportunităților pentru toți cetățenii: SUA prezintă un indice ajustat în valoare de 0,771 și o pierdere procentuală semnificativă, de 15,3%, ceea ce determină o cădere în clasamentul general cu nu mai puțin de 19 locuri![1]

Mithaug observă la rândul său că Statele Unite se clasifică mai bine din punctul de vedere al indicelui general al dezvoltării decât din acela al libertăților și șanselor reale de care oamenii se bucură. Din perspectiva egalității între sexe, în anii 1990 SUA se situa pe primul loc în ceea ce privește afirmarea dreptului femeilor de a fi alese în funcții publice, pe cel de-al doilea în privința

[1] Cf. *Inequality-adjusted Human Development Index*, disponibil on-line la http://hdr.undp.org/en/media/HDR_ 2011_EN_Table3.pdf

procentului de femei care ocupă posturi decizionale în domeniul economic, politic ori juridic, pe cel de-al patrulea loc în lume în privința procentului de femei din totalul avocaților și pe al doilea în privința proporției de femei din armată[1]. Dar chiar și într-o țară atât de preocupată de respectarea egalității de șanse între oameni, diferențele de sex, apartenență etnică, diferitele dizabilități fizice ori mentale afectează substanțial posibilitățile persoanelor de a realiza în viață ceea ce își doresc: șansele scad dacă e vorba de femei, ori de membri ai unei minorități etnice, ori de persoane cu dizabilități. În anii 1990, femeile câștigau în medie 65% din salariul plătit bărbaților, în timp ce afro-americanii și hispanicii câștigau doar 58% din salariul plătit albilor, fiind de trei ori mai predispuși să trăiască sub limita sărăciei. Cei afectați de dizabilități fizice sau psihice aveau cu 33% mai puține șanse de a găsi de lucru, deși o proporție de 67% dintre ei erau capabili și doritori de a se angaja, însă nu reușeau acest lucru. Chiar și pentru cei care izbutiseră să găsească un loc de muncă, salariul era de doar 67% din cel al unui angajat fără dizabilități[2].

În aceste condiții, arată Mithaug, faptul că mulți americani resimt efectele inegalității reale, deși societatea în care trăiesc pune un mare accent pe problema egalității de șanse, necesită o explicație. Trebuie să înțelegem de ce perspectivele de viață de care se bucură anumite categorii de oameni sunt în continuare limitate de circumstanțe care produc inegalitate. Răspunsul pe care o mare parte

[1] M. Wolff, P. Rutten, A.F. Bayers, *Where we Stand. Can America Make it in the Global Race for Wealth, Health, and Happiness?* New York, Bantam Books, 1992, pp. 202-215, *apud* D.E. Mithaug, *op. cit.*, p. 16.
[2] J.W. Wright (ed.), *The Universal Almanac, 1990*, New York, Andrews & McMeel, 1990, pp. 287-288, *apud* D.E. Mithaug, *op. cit.*, p. 16.

dintre oameni îl consideră corect este acela că inegalitatea apare deoarece unele persoane sunt incapabile de a profita de oportunitățile care sunt inițial disponibile în egală măsură pentru toți membrii unei societăți. Spre exemplu, în anii 1980, în condițiile în care în SUA 8 milioane de oameni au rămas fără slujbă, opinia generală era că perspectivele economice ale săracilor sunt la fel de bune chiar mai bune decât media. Faptul că, deşi ar fi avut şanse la fel de bune ca şi ceilalți, rezultatele obținute de către cei săraci erau mai modeste, a fost atribuit lipsei lor de perseverență, de hărnicie, de talent, de abilități ori mai scăzutei disponibilități de a depune eforturi susținute, astfel că opinia generală era aceea că au parte de ceea ce merită[1].

În cartea sa din 1993 *Inegalitate și stratificare: clasă, culoare și sex*[2], Robert Rothman numeşte acest mod de a vedea lucrurile cu sintagma „ideologia stratificării sociale dominante" (*dominant stratification ideology*) și arată că el se poate reduce la următoarele componente fundamentale: (1) Oportunitățile economice şi sociale există din abundență; (2) Indivizii din societate trebuie să fie competitivi şi sârguincioşi; (3) Recompensele sub forma locurilor de muncă, a locurilor în instituțiile de educație, a veniturilor, a accesului la serviciile sociale şi de sănătate reprezintă (și ar trebui să reprezinte) consecința directă a înzestrărilor şi a eforturilor indivizilor; (4) În consecință, existența reală și distribuția inegalității între membrii societății este în general normală, echitabilă și corectă[3].

---

[1] J.E. Schwarz, T.J. Volgy, *The forgotten Americans: Thirty Million Working Poor in the Land of Opportunity*, New York, Norton, 1992 *apud* D.E. Mithaug, *op. cit.*, p. 17.

[2] R.A. Rothman, *Inequality and stratification: Class, Color, and Gender,* Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1993.

[3] *Ibidem*, p. 57.

Mithaug consideră însă că este posibil să găsim și o explicație alternativă acestui fenomen, diferită de ideologia stratificării. El este de părere că, în realitate, deși se susține contrariul, în țări de tradiție democratică precum Statele Unite nu se oferă șanse egale pentru toți membrii societății. Ideea că acest lucru s-ar întâmpla, și că toți indivizii beneficiază de aceleași oportunități nu ar fi altceva decât un mit răsărit din ideile unor gânditori precum Benjamin Franklin, care a spus despre americanii obișnuiți că „dacă sunt săraci, vor începe prin a se angaja ca servitori ori zilieri, iar dacă sunt corecți, sârguincioși și economi, în curând vor deveni ei înșiși stăpâni, se vor lansa în afaceri, se vor căsători, vor avea familii și vor deveni cetățeni respectabili”[1]. Ideea se regăsește și la alți scriitori din secolul al XIX-lea, precum Horatio Alger, care au popularizat imaginea tânărului provenit dintr-un mediu social dezavantajat, care reușește în viață prin perseverență, cinste și îndemânare, calități care îi permit să învingă circumstanțele inițial potrivnice.

Astfel de idei împământenite de secole nu fac decât să adauge argumente în sprijinul ideologiei stratificării, conform căreia dacă omul își dă toată silința și muncește din greu va izbândi în cele din urmă, iar dacă nu are parte de izbândă, atunci acest lucru este pe deplin meritat, deoarece este rezultatul unor eforturi insuficiente. Experiențele reale ale celor care aparțin grupurilor socio-economice defavorizate, anumitor comunități etnice ori categoriei persoanelor cu dizabilități constituie însă argumente care contrazic acest mod de a vedea lucrurile. Discriminările, refuzul anumitor oportunități și perspectivele diminuate de participare la viața comunității constituie pentru aceștia realitatea vieții de zi cu zi, una cu care membrii

[1] Cf. D.E. Mithaug, *op. cit.*, p. 17.

majorității nu au a se confrunta. Aspectul pozitiv pe care îl putem constata în zilele noastre, după mai bine de 40 de ani de aplicare a unor politici sociale destinate să contracareze ideile pe care se bazează ideologia stratificării, arată Mithaug, este faptul că acum majoritatea manifestă sensibilitate în raport cu aceste realități care afectează perspectivele sociale, economice și educaționale ale celor defavorizați. Principiul egalității de șanse, care emerge din aceste politici se bazează pe presupoziția conform căreia, pentru ca fiecare persoană să se bucure de șanse rezonabile de a avea o viață bună și fericită, este nevoie ca distribuirea oportunităților educaționale, ocupaționale și sociale să fie făcută în mod echitabil, ceea ce ne conduce la doctrina egalității de șanse așa cum a formulat-o John Rawls.

7.2. Concepția lui Rawls despre egalitatea echitabilă de șanse

John Rawls este autorul unei teorii filosofice a dreptății care a beneficiat de o atenție constantă și durabilă, iar prin comparație cu aceasta, concepția sa despre egalitatea echitabilă de șanse (*fair equality of opportunity*) este mai puțin cunoscută, deși este demnă de toată atenția noastră. Ea are la bază faptul că Rawls a observat că modul în care este gândită în general egalitatea de șanse, adică drept acea componentă a dreptății care solicită existența unei competiții libere și corecte pentru accesul la oportunitățile disponibile în cantități limitate pentru membrii societății, este unul incomplet. Rawls argumentează în repetate rânduri că este necesar ca șansele de a urma o anumită carieră trebuie să fie deschise tuturor celor care

posedă talentele și calitățile necesare, însă totodată arată că acest fapt nu este suficient pentru instituirea unei autentice egalități de șanse din motivul pe care l-am mai amintit, și anume că astfel s-ar permite ca diferențele în ce privește condiția social-economică prealabilă a candidaților să influențeze capacitatea lor de a se pregăti pentru competiția prin care sunt selectați ocupanții unei anumite poziții, și astfel competiția nu s-ar mai desfășura în condițiile egalității de șanse. Intenția sa este aceea de a formula o teorie a egalității de șanse în care, pe de o parte să se respecte principiul după care pozițiile sociale dezirabile să fie acordate candidaților care sunt mai calificați pentru a le ocupa, iar pe de altă parte să se ofere argumente în sprijinul ideii conform căreia oricare individ, indiferent de circumstanțele socio-economice ale vieții sale, ar trebui să aibă acces la posibilitățile de a dobândi calificările care îi vor fi necesare pentru a se bucura de succes în competițiile pentru ocuparea pozițiilor sociale dezirabile. În consecință, arată Andrew Mason, teoria sa va fi una întemeiată pe un principiu al meritocrației care este bazat pe un anumit mod de a înțelege meritul în conexiune cu dreptatea[1].

Teoriile care leagă ideea de dreptate de aceea de merit (*desert theories of justice*) susțin că o acțiune este dreaptă dacă și numai dacă distribuirea beneficiilor și a îndatoririlor este făcută corect în funcție de meritele personale ale indivizilor. Meritul poate fi înțeles într-un sens instituțional, conform căruia principiile meritului sunt determinate de normele instituționale prevalente, practicile curente sau așteptările rezonabile, ori într-un sens non-

[1] A. Mason, *Levelling the Playing Field. The Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 68. În capitolul al treilea al acestei lucrări, Mason realizează o prezentare excelentă a doctrinei rawlsiene, de care ne vom folosi pe larg în cele ce urmează.

instituțional, în acord cu care principiile meritului nu sunt atât de contingente. La rândul său, în sens non-instituțional, care este considerat cel mai adecvat, meritul poate fi conceput în două moduri: în primul caz (*justice-determined sense*), meritul este gândit în funcție de ideea de dreptate, în sensul că principiile dreptății determină principiile după care se stabilesc meritele, și nu depind de acestea din urmă, iar în al doilea meritul este gândit în anterioritate logică în raport cu ideea de dreptate (*prejusticial*), în sensul că principiile după care sunt recunoscute meritele sunt anterioare principiilor dreptății și pot fi relevante pentru determinarea a ceea ce este drept. În acest din urmă înțeles, stările de fapt care privesc atribuirea meritelor nu presupun recursul la stări de fapt legate de ceea ce se consideră a fi conform dreptății[1]. Teoria lui Rawls privind egalitatea de șanse este una meritocratică însă, arată Mason, modul în care el înțelege meritul nu este unul independent și anterior logic ideii de dreptate, deoarece principiul egalității echitabile de șanse este o parte a teoriei dreptății ca echitate, fapt pentru care e nevoie să vedem pe scurt care este teoria lui Rawls despre dreptate, așa cum este aceasta expusă în lucrarea *A Theory of Justice*[2].

Ideea principală aflată la fundamentul teoriei lui Rawls despre dreptate este aceea că principiile dreptății care ar trebui adoptate sunt acelea asupra cărora persoanele raționale, preocupate de promovarea viitoare a propriilor interese vor cădea de acord în condițiile unei poziții inițiale de egalitate: „Este prin urmare limpede că doresc să afirm că o concepție privitoare la dreptate este mai rezonabilă decât alta sau justificabilă în raport cu aceasta, dacă

[1] Cf. P. Vallentyne, *Desert and Entitlement. An Introduction*, în P. Vallentyne (ed.) *Equality and Justice. Desert and Entitlemen*t, London, Routledge, 2003.
[2] A. Mason, *loc. cit.*

persoanele raționale aflate în situația inițială ar alege principiile dreptății oferite de prima în dauna celor oferite de a doua. Concepțiile despre dreptate trebuie să fie ierarhizate în funcție de caracterul lor de a fi acceptabile pentru persoanele aflate în circumstanțele amintite"[1].

Poziția inițială, sau situația originară desemnează o imaginară situaţie contractuală inițială în care o comunitate ipotetică de indivizi raţionali, egali, care-şi urmăresc propriile lor interese şi în care nici un individ nu este dezavantajat stabilesc de comun acord regulile în funcţie de care să se precizeze drepturile şi îndatoririle fiecărui individ din comunitatea respectivă. Scopul lor nu este acela de a întemeia un sistem social, ci de a formula un set de principii privitoare la ceea ce urmează a fi considerat drept.

Pentru ca să fim siguri că setul de reguli pe care-l vor adopta nu-l va favoriza pe nici unul dintre ei, Rawls afirmă că trebuie să presupunem existența unei limitări cognitive pe care o numeşte văl al ignoranţei, în spatele căruia trebuie să fie plasate părțile contractante în situaţia originară, în momentul în care aceştia au posibilitatea de a adopta cel mai avantajos contract: „Ideea poziției originare este de a institui o procedură echitabilă, astfel încât oricare ar fi principiile asupra cărora se va cădea de acord, ele să fie juste […] trebuie cumva să anulăm efectele contingențelor specifice care îi pun pe oameni în stare de adversitate şi îi determină să exploateze circumstanțele sociale şi naturale în propriul lor avantaj. Acum, pentru a realiza acest lucru, eu presupun că părțile sunt situate în spatele unui văl al ignoranței (*a veil of ignorance*). Ele nu cunosc

[1] J. Rawls, *A Theory of Justice,* Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 16.

modul în care diferitele alternative vor afecta situația lor particulară și sunt obligate să evalueze principiile numai pe baza unor considerații generale”[1].

Acest văl de ignoranţă presupune faptul că ei nu sunt conştienţi de o serie întreagă de lucruri privitoare le ei înșiși, cum ar fi propriul statut socio-economic, apartenența rasială, etnică, religioasă, poziţia pe care o ocupă în comunitate, de talentele naturale pe care le posedă, de propria idee despre bine (adică despre ce e important și valoros), de planurile pentru o viaţă mai bună pe care le-ar putea întocmi[2]. Vălul ignoranței este necesar în scopul asigurării imparțialității deciziilor inițiale, deoarece dacă părțile contractante nu cunosc lucrurile enumerate mai înainte, atunci nu vor avea tendința de a încerca să construiască principiile dreptății în propriul lor folos, adică nu vor căuta să impună principii care sunt avantajoase pentru grupul etnic, religia ori categoria socio-economică din care fac parte. În acest fel, părțile contractante nu vor putea negocia în sensul clasic al termenului, deoarece nu vor avea niște poziții inițiale diferite de la care să pornească, și care să le influențeze obiectivele și maniera de negociere[3].

Singurele lucruri pe care părțile contractante le cunosc sunt adevărurile general valabile despre orice societate umană: „ele înțeleg regulile politicii și principiile teoriei economice, cunosc bazele organizării sociale și legile psihologiei umane […] și toate lucrurile generale care afectează alegerea principiilor dreptății”[4]. Așadar, deși se găsesc îndărătul vălului de ignoranță, părțile pot face

[1] *Ibidem*, p. 118.
[2] *Loc. cit.*.
[3] *Ibidem*, p. 121.
[4] *Ibidem*, p. 119.

diferite presupoziții, și pot fi la rândul lor obiectul unor asumpții. În primul rând, se presupune că fiecare dintre părți aderă la principiile gândirii raționale. În al doilea rând, fiecare posedă o anumită înțelegere a ceea ce este binele. În măsura în care fiecare parte respectă primele două condiții, adică este rațională și are o înțelegere a binelui, se prezumă că fiecare va dori să configureze realitatea în funcție de conținutul acelei idei de bine, oricare ar fi el. Se presupune, de asemenea, că fiecare dintre părțile contractante va dori să dispună de cât mai multă libertate, avuție, de un venit cât mai mare și de cât mai multe oportunități, deoarece toate acestea sporesc șansele transpunerii în realitate a concepției despre bine. În consecință, Rawls numește aceste premise cu termenul de bunuri primare (*primary goods*).

Argumentul lui Rawls continuă în lucrarea *A Theory of Justice* cu afirmația conform căreia părțile contractante, aflate în spatele vălului ignoranței și în condițiile presupuse anterior, vor alege două principii fundamentale ale ideii de dreptate: „1. Principiul celei mai mari libertăți egale" și 2. Un principiu ce presupune două elemente: „(a) Principiul egalității (echitabile) a șanselor; (b) Principiul diferenței"[1]. În conformitate cu primul principiu, fiecare persoană trebuie să se poată bucura de cea mai mare libertate fundamentală posibilă compatibilă cu o libertate similară a tuturor celorlalți. Libertățile fundamentale se referă la libertatea politică, libertatea cuvântului, libertatea de asociere, libertatea de conștiință și de gândire, libertatea persoanei, dreptul garantat la proprietate și libertatea în raport cu arestarea și deținerea arbitrară. Ulterior, în scrierea *Political Liberalism*, Rawls a oferit o formulare mai rafinată

[1] *Ibidem*, p. 107.

a acestui prim principiu: „Fiecare persoană beneficiază de dreptul egal la un sistem întrutotul adecvat (*to a fully adequate scheme*) de libertăți fundamentale care este compatibil cu existența unor sisteme similare pentru toți ceilalți”[1].

Dacă primul principiu se referă la drepturi şi îndatoriri egale pentru toţi (fiecare individ are drept egal la cea mai extinsă libertate fundamentală, compatibilă cu o libertate similară pentru ceilalţi), cel de-al doilea are în vedere reglementări referitoare la avere şi putere, și presupune, după cum am văzut, două componente. În conformitate cu acest al doilea principiu, inegalitățile economice și sociale trebuie să facă obiectul unei rearanjări, astfel încât toate persoanele să fie expuse la ele în aceeași măsură, idee care se regăsește în principiul egalității echitabile de șanse, dar și astfel încât să rezulte cel mai mare beneficiu pentru cei mai puțin avantajați, idee care a fost denumită „principiul diferenței”. Prin urmare, inegalitățile trebuie să fie în avantajul tuturor (conform cu prima parte a regulii) şi legate de poziţii sociale accesibile în egală măsură tuturor (conform cu a doua parte a regulii). După cum afirmă Rawls, „structura fundamentală ar trebui să permită existența acestor inegalități atâta vreme cât ele îmbunătățesc situația tuturor, inclusiv a celor mai puțin avantajați, dar numai dacă sunt consistente cu libertatea egală și cu egalitatea echitabilă a șanselor. Deoarece părțile pornesc de la o împărțire egală a tuturor bunurilor sociale primare, cei care beneficiază mai puțin dispun, ca să zicem așa, de un drept de veto. Ajungem astfel la principiul diferenței. Dacă luăm egalitatea ca bază de comparație, atunci cei care au câștigat mai mult trebuie să fi făcut acest lucru în

[1] J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 291, *apud* A. Mason, *op. cit.*, p. 69.

termeni care sunt justificabili în fața celor care au câștigat mai puțin”[1].

În legătură cu raportul dintre principiile enunțate, Rawls afirmă că, atunci când se prefigurează posibilitatea apariției unui conflict între ele, părțile aflate în poziția originară vor acorda prioritate celui dintâi în raport cu cel de-al doilea (astfel încât, dacă unele inegalităţi violează libertăţile fundamentale ale cuiva, atunci ele nu vor mai fi acceptate, chiar dacă de pe urma lor beneficiază toţi indivizii), şi vor considera de asemenea că principiul egalității echitabile de șanse primează față de principiul diferenței. Atunci când părțile contractante iau decizii în condiții de incertitudine, intervine încă o regulă, numită de către Rawls „regula maximin”, despre care se spune că „ne sugerează să ierarhizăm alternativele în funcție de cele mai rele consecințe posibile: va trebui să adoptăm acea alternativă ale cărei cele mai rele consecințe posibile vor fi mai bune decât cele mai rele consecințe posibile ale celorlalte”[2]. În consecință, în virtutea acestei reguli, fiecare individ va alege acel tip de societate care să-i fie cel mai puţin defavorabil, adică o societate în cadrul căreia indivizii cei mai puţin favorizaţi se află în situaţia cea mai puţin defavorabilă în care s-ar putea găsi.

După cum se poate observa, poziția originară este elementul central al teoriei lui Rawls despre dreptate, deoarece este caracterizată de imparţialitate şi egalitate: imparţialitate pentru că, luând în considerare vălul de ignoranță, nu poate fi vorba de favorizarea cuiva, şi egalitate pe motiv că toţi participă în aceeaşi măsură la formularea principiilor dreptăţii. Pe lângă argumentul

[1] J. Rawls, *A Theory of Justice*, ed. cit., p. 131.
[2] *Ibidem*, p. 133.

bazat pe ipoteza poziției originare, el mai oferă și un altul, numit uneori „argumentul intuitiv", destinat să vină în sprijinul ideii de egalitate echitabilă de șanse și a principiului diferenței. Acest argument pleacă de la premisa după care distribuirea beneficiilor nu trebuie să fie influențată de factori care din punct de vedere moral să fie arbitrari și concluzionează că principiul diferenței, limitat de principiul egalității echitabile de șanse este tocmai ceea ce e necesar pentru a împiedica acest lucru să se petreacă[1].

Putem acum, după ce am expus pe scurt concepția lui Rawls despre dreptate, să trecem la maniera în care el abordează egalitatea de șanse. În viziunea sa, egalitatea șanselor privește mai întâi faptul că într-o societate în care domnește libertatea naturală și dreptatea, pozițiile dezirabile trebuie să fie deschise celor competenți în mod egal: „În sistemul libertății naturale, distribuția inițială este reglementată de aranjamentul conținut implicit în ideea după care carierele trebuie să fie accesibile celor talentați […] Aceste aranjamente presupun un context caracterizat de libertate egală (după cum se specifică în primul principiu) și o economie de piață liberă. Ele presupun o egalitate formală de șanse în sensul că toți trebuie să aibă cel puțin aceleași drepturi legale privind accesul la toate pozițiile sociale avantajoase"[2].

Această cerință implică cel puțin faptul că nu ar trebui să fie permisă existența unei legislații care să impună celor desemnați să realizeze selecția să facă discriminări, și nici a uneia care să pretindă ca diferitelor grupuri din societate să li se aplice tratamente diferite. Rawls nu clarifică suficient ideea după care carierele trebuie să fie

[1] A. Mason, *op. cit.*, p. 70.
[2] J. Rawls, *op. cit.*, p. 62.

accesibile celor talentați, ceea ce deschide drum diferitelor interpretări, însă Mason face presupunerea că acest lucru se poate întâmpla doar dacă persoanele care fac selecția nu au puterea de a exclude din start anumite grupuri de la accesul la pozițiile dezirabile, deoarece dacă ar avea această posibilitate, acest lucru ar face ca ideea accesului egal al celor talentați la aceste poziții să fie consistentă cu existența unui sistem de apartheid informal. Chiar dacă legea nu îi obligă în mod explicit pe cei care fac selecția să procedeze astfel, ei trebuie să se abțină de la a face discriminări, dacă se dorește să existe egalitate de șanse. Se poate spune, arată Mason, că ideea după care carierele trebuie să fie accesibile celor talentați nu este strict echivalentă cu aceea conform căreia pozițiile sociale avantajoase fac obiectul unor competiții deschise tuturor sau cu aceea că pentru ocuparea acestor poziții trebuie să fie în mod obligatoriu selectați candidații care dețin cele mai bune calificări, dar este îndeaproape legată de acestea[1].

Din punctul de vedere al lui Rawls, această idee nu este suficientă pentru asigurarea egalității de șanse deoarece regula care impune accesul liber al celor talentați la orice carieră permite, așa cum se arată în „argumentul intuitiv" prezentat mai înainte, ca acest acces să fie „influențat într-o manieră improprie de factori arbitrari din punct de vedere moral"[2]. Categoria socio-economică, rasa ori etnia în care o persoană este integrată prin naștere constituie factori „arbitrari din punct de vedere moral" deoarece această integrare e întâmplătoare, dar poate afecta șansele persoanei respective chiar în condițiile existenței unei competiții deschise pentru ocuparea

[1] A. Mason, *op. cit.*, pp. 70-71.
[2] J. Rawls, *op. cit.*, p. 73.

poziţiilor sociale avantajoase. Din acest motiv, el consideră că situaţia poate fi remediată numai prin adoptarea principiului liberal al egalităţii echitabile de şanse: „Ideea este aici că poziţiile avantajoase trebuie să fie accesibile nu doar într-un sens formal, ci toţi trebuie să aibă o şansă echitabilă de a le obţine. Nu este clar în mod imediat ce anume se are în vedere cu aceasta, dar am putea spune că aceia care posedă abilităţi şi înzestrări similare ar trebui să beneficieze de şanse similare în viaţă. Mai precis, presupunând că există o distribuire a înzestrărilor naturale, cei care se găsesc la acelaşi nivel din punct de vedere al talentelor şi abilităţilor şi manifestă aceeaşi dorinţă de a le utiliza, ar trebui să aibă aceleaşi perspective de succes, indiferent de locul lor iniţial în sistemul social”[1]. Deşi Rawls nu afirmă în mod explicit acest lucru, Mason este de părere că afirmaţia sa implică ideea după care acele persoane care beneficiază de abilităţi şi înzestrări superioare şi manifestă o dorinţă mai puternică de a se folosi de ele ar trebui să se bucure în cele din urmă de perspective mai bune de succes decât acelea care se bucură de abilităţi şi înzestrări mai modeste sau dau dovadă de mai puţină voinţă de a le pune la lucru[2].

Modul în care Rawls concepe principul egalităţii echitabile de şanse, dar şi celelalte principii destinate să facă posibilă realizarea idealului dreptăţii permite ca ele să poată fi considerate o posibilă bază teoretică a oricărei societăţi umane guvernate de dreptate. Principiul egalităţii echitabile de şanse pare a fi destinat să contracareze efectele dezavantajelor impuse de apartenenţa persoanelor la diferite categorii socio-economice. Instituţiile acestei

[1] *Ibidem*, p. 63.
[2] A. Mason, *loc cit.*

societăți ar trebui proiectate în așa fel încât pozițiile sociale avantajoase să fie ocupate numai prin competiție deschisă, iar procesele prin care sunt dobândite abilitățile și cunoștințele necesare pentru participarea la aceste competiții să fie accesibile în mod echitabil pentru toți indivizii. În acest mod, societatea întreprinde tot ceea ce este necesar pentru a se asigura că persoanele care se găsesc la egalitate în ceea ce privește talentul, abilitățile și voința de a se folosi de aceste înzestrări dețin șanse egale de succes. Prin urmare, pentru Rawls, egalitatea de șanse reprezintă mai degrabă o consecință a acțiunii instituțiilor fundamentale ale societății, decât a procedurilor individuale de selecție. Ea poate fi considerată și un apanaj al acestor proceduri particulare, dar numai cu condiția ca ele să aibă loc în contextul creat de existența unor instituții a căror misiune este tocmai aceea de a se asigura că persoanele aflate la egalitate din punctul de vedere al talentelor, abilităților și dorinței de a se folosi de ele să aibă șanse egale de a dobândi pozițiile sociale avantajoase[1].

Deși principiul egalității echitabile de șanse impune ca oportunitățile de succes să fie disponibile în mod egal celor care dispun de aceleași calități și aceeași dorință de a le utiliza, Mason observă că el nu specifică în ce moment din viața oamenilor ar trebui să fie făcută comparația între ei din punctul de vedere al talentului și abilităților, precum și al motivației de a le utiliza, cu scopul final de a pune în aplicare principiul. De asemenea, Rawls nu explică în detaliu ce anume trebuie să înțelegem atunci când spunem că doi indivizi se găsesc la egalitate în ceea ce privește talentele și abilitățile[2]. O

[1] A. Mason, *op. cit.*, p. 72.
[2] *Ibidem*, p. 73.

variantă de a răspunde la această întrebare ar fi decizia de a alege drept moment al comparației vârsta la care indivizii sunt considerați raționali și responsabili. Această idee pare să contrazică însuși spiritul principiului, deoarece alegerea momentului comparației în acest mod ar îngădui diferențelor de situație socială dintre oameni să influențeze într-un grad prea mare șansele lor de succes. Este mai mult decât probabil că indivizii ajunși la vârsta la care sunt considerați raționali și responsabili au parcurs deja diferite programe educative prin care și-au dezvoltat în moduri diverse potențialul nativ, au deprins diferite abilități, și-au rafinat anumite înzestrări și au ajuns să aibă motivații inegale, specifice pentru fiecare, iar aceste diferențe educative nu pot fi considerate irelevante din punctul de vedere al modului în care Rawls înțelege ideea egalității de șanse. O altă variantă ar fi de a alege ca reper al comparației momentul nașterii, însă aici intervine întrebarea dacă nu cumva este exagerat să atribuim talente, înzestrări și motivații conștiente unor nou-născuți. Sugestia lui Mason este aceea că am putea mai degrabă să vorbim despre potențialul pe care ei îl au de a dobândi abilități și înzestrări, precum și o motivație puternică, în cazul în care vor fi crescuți în ambianța socială potrivită[1]. Dar chiar și așa, există motive pentru care se poate argumenta că momentul nașterii nu este prea timpuriu pentru realizarea comparației, ci dimpotrivă, deoarece se știe că circumstanțele pre-natale pot influența substanțial potențialul pe care copilul îl are la naștere, ceea ce subminează principiul egalității echitabile de șanse și țelul său subiacent, de a contracara efectele circumstanțelor socio-economice asupra oportunităților de care pot profita indivizii de-a lungul vieții. Spre exemplu, circumstanțele

[1] A. Mason, *op. cit.*, p. 74.

specifice ale mediului în care trăiește mama, cum ar fi alimentația și substanțele poluante pe care le ingerează au o influență majoră asupra dezvoltării fătului, putând interfera cu evoluția normală a acestuia anterioară momentului nașterii, astfel că atunci când vine pe lume, copilul este deja dezavantajat într-o manieră relevantă pentru ideea egalității de șanse. Urmând această logică, arată Mason, va trebui să ne întoarcem în timp înainte de momentul nașterii, aproape de acela al concepției, însă și acest eveniment poate fi influențat de circumstanțe anterioare, cum ar fi defecte anatomice ori fiziologice ale embrionului cauzate de factori sociali ori economici care grevează viața mamei[1].

Această dificultate pare să fi fost sesizată și de către Rawls, care arată că „aplicarea consistentă a principiului șansei echitabile impune să considerăm persoanele ca fiind independente de influențele poziției lor sociale. Dar cât de departe trebuie urmată această tendință? S-ar părea că, chiar și atunci când cerința echității șanselor este satisfăcută, familia va determina apariția unor șanse inegale pentru indivizi. Ar trebui atunci să fie abolită familia? Dacă vom lua ideea de egalitate a șanselor în sine și îi vom conferi un anumit primat, ea ar înclina decizia în această direcție. Însă în contextul teoriei dreptății ca întreg, nu e nici o urgență în acest sens”[2]. Pe de altă parte, chiar dacă s-ar putea stabili până unde trebuie să urmăm această tendință, adică dacă am putea stabili cu precizie care trebuie să fie momentul în care să fie făcută comparația potențialului de care dispune fiecare persoană, cu scopul de a lua măsuri concrete de contracarare a efectelor negative ale contextului

[1] *Loc. cit.*
[2] J. Rawls, *op. cit.*, p. 448.

socio-economic în care acestea își cultivă calitățile și motivația, oricare ar fi acest moment, rămâne de rezolvat dificultatea practică a realizării acestei comparații. Nevoia de a găsi un principiu practic de organizare a fundamentelor societății, care să poată fi realmente aplicabil, face superfluă discuția teoretică despre momentul exact la care ar fi potrivit să fie făcută comparația despre care vorbim. Degeaba am stabili în manieră teoretică un astfel de moment, dacă în practică nu s-ar putea aplica regula bazată pe această alegere. Dacă dorim să formulăm un principiu al egalității de șanse care să poată fi aplicat realmente în practică, atunci momentul la care trebuie să comparăm talentele, abilitățile și motivația oamenilor trebuie să fie ales astfel încât acești factori să fie detectabili, și prin aceasta să ne abatem în practică de la rigoarea teoretică a argumentului, deoarece altfel nu am putea proceda la implementarea lui[1].

Este sigur că Rawls a observat și el faptul că între teoria și aplicarea practică a principiului egalității de șanse apar disonanțe, vizibile în acest context prin faptul că deși cerința existenței egalității echitabile formulată de către el poate fi satisfăcută, influența familiei va genera în practică inegalități între indivizi chiar și în aceste condiții. Indiferent când am fixa momentul în care, conform cerințelor principiului egalității echitabile de șanse, trebuie să facem comparația între indivizi în ceea ce privește înzestrările și motivația, chiar dacă aceștia s-ar situa la egalitate în momentul în care este posibilă realizarea practică a comparației, totuși ar fi posibil ca ei să fi beneficiat de șanse inegale în momentul în care teoria sugerează că ar fi mai relevant să fie făcută comparația (cum ar fi momentul nașterii ori al conceperii), iar acțiunile familiei să fi modificat situația

[1] A. Mason, *op. cit.*, p. 75.

între timp, ceea ce face ca principiul teoretic să fie încălcat tocmai prin măsurile care se iau pentru realizarea egalizării.

Dificultățile nu se opresc însă aici. Chiar dacă am putea identifica un moment în care comparația să fie posibilă și relevantă, mai trebuie să răspundem la o întrebare, și anume la aceea privind modul în care putem cuantifica nivelul înzestrărilor naturale și acela al posibilității și voinței de a le utiliza. Un posibil răspuns, arată Mason, este că ar trebui să deducem acest nivel din prețurile pe care aceste talente și abilități le au pe piața liberă a muncii, atunci când sunt pe deplin dezvoltate. Talentele, abilitățile și disponibilitățile unei persoane sunt situate la un nivel mai înalt decât ale alteia dacă ele pot fi licitate la un preț mai ridicat pe o piață liberă în care carierele sunt deschise pentru oamenii înzestrați, ceea ce face ca acestea să depindă de funcționarea legii cererii și ofertei, de atitudinile și comportamentele predominante și societate. Aceasta înseamnă că șansele unei persoane sunt în cele din urmă determinate de atitudinile și convingerile celorlalți membri ai societății cu privire la ceea ce este mai important, mai dezirabil și mai valoros într-un anumit moment, care reprezintă consecințele faptului că persoana respectivă s-a născut întâmplător într-un anumit loc și moment[1]. Oricum, arată Mason, acest fapt nu reprezintă o problemă insurmontabilă pentru teoria lui Rawls, deoarece e limpede că nu lezează principiul ei fundamental, de îndată ce aceleași considerente sociale se aplică în cazul evaluării înzestrărilor tuturor candidaților potențiali la ocuparea unui anumit post, care fac parte din aceeași generație și au de înfruntat același mediu social (cu toate că rămâne

[1] *Ibidem,* p. 76.

discutabilă egalitatea de şanse dintre membrii unor generaţii diferite, care au de făcut faţă unor circumstanţe sociale diferite).

Există însă şi alte obiecţii care pot fi ridicate faţă de teoria rawlsiană a egalităţii de şanse, după cum arată Andrew Mason. Prima dintre acestea are la bază observaţiile făcute de către James Fishkin şi Brian Barry şi constă principial în ideea după care dezideratul fundamental al doctrinei lui Rawls, adică acela al asigurării egalităţii de şanse pentru toţi cei care prezintă înzestrări naturale şi motivaţii similare, ar putea fi foarte bine realizat printr-un procedeu foarte simplu, şi anume redistribuirea aleatoare a copiilor imediat după naştere unor părinţi diferiţi de cei naturali[1]. Dacă egalitatea la naştere a şanselor în viaţă ar fi o condiţie suficientă pentru existenţa unei autentice egalităţi de şanse, atunci chiar şi o societate în care există caste privilegiate, dar în care se practică sistemul redistribuirii aleatorii a copiilor imediat după naştere ar putea trece testul. Din acest motiv, ideea că egalitatea de şanse în viaţă la naştere este garantul egalităţii reale de şanse ar putea fi respinsă. Acest lucru rămâne valabil chiar şi dacă nu am alege naşterea, ci un alt moment al evaluării şanselor de viaţă, deoarece redistribuirea aleatoare s-ar putea face după acest moment.

Dacă însă vom considera că egalitatea şanselor în viaţă este totuna cu egalitatea echitabilă de şanse aşa cum o concepe Rawls, atunci riscăm să ignorăm ceea ce el a subliniat în repetate rânduri, şi anume faptul că întotdeauna accesul la cariere şi poziţii privilegiate trebuie să fie deschis pentru toţi cei înzestraţi, ceea ce scoate din

[1] Cf. J.S. Fishkin, *Justice, Equal Opportunity, and the Family*, Yale University Press, 1983, B. Barry, *Equal Opportunity and Moral Arbitrariness,* în N. Bowie (ed.), *Equal Opportunity,* Boulder, Colorado, Westview Press, 1988., *apud* A. Mason, *op. cit.,* p. 77.

discuție posibilitatea existenței unui sistem social care admite existența unor caste cu privilegii ereditare. După cum subliniază Mason, obiecția nu este însă respinsă prin aceasta, deoarece ideea că accesul trebuie să fie deschis pentru cei înzestrați (*careers open to talents*) nu este cu totul neproblematică, în sensul că pot exista situații în care acest principiu poate să intre în conflict cu acela care susține că indivizii egal înzestrați și egal motivați ar trebui să beneficieze de șanse egale de succes. Spre exemplu, prejudecățile etnice pot influența șansele de care dispun candidații, deoarece persoanele care fac selecția lor, oricât de bine intenționate ar fi și oricât ar dori să nu defavorizeze pe nimeni, se pot afla sub influența prejudecăților inconștiente, care să le sugereze, de pildă, că un individ aparținând unui anumit grup etnic este mai leneș sau mai puțin conștiincios. Aceste lucruri se întâmplă în realitate, și pentru contracararea efectelor lor se recurge uneori la stabilirea unui sistem de rezervare a unui număr de locuri candidaților ce aparțin grupului defavorizat astfel, conform cu reprezentarea sa proporțională în populație. Dar aceasta ar însemna că, urmărind să punem în practică principiul conform căruia toți trebuie să aibă șanse egale în viață vom încălca principiul după care carierele trebuie să fie disponibile pentru cei înzestrați, care nu admite nici un fel de alt criteriu afară de talentele și motivația celor interesați. Prin urmare, introducerea unui sistem de rezervare proporțională a locurilor ar fi inacceptabilă pentru Rawls, care argumentează că „în sistemul libertății naturale, distribuția inițială este reglată de aranjamentele implicite în concepția conform căreia carierele trebuie să fie deschise pentru cei înzestrați (...). Aceste aranjamente presupun un context în care există libertate egală (după cum specifică primul principiu) și o economie de piață liberă. Acestea presupun egalitatea formală de șanse, în sensul că toți

indivizii trebuie cel puțin să beneficieze de aceleași drepturi legale de a accede la toate pozițiile sociale privilegiate”[1].

Consecința acestei situații ar fi aceea că, dacă acceptăm că, pentru a exista realmente egalitate echitabilă a șanselor trebuie să fie respectate atât principiul după care oportunitățile de carieră trebuie să fie deschise celor talentați, cât și acela după care șansele în viață ale celor egal înzestrați și motivați ar trebui să fie egale, atunci în anumite situații ar fi imposibil să existe egalitate echitabilă de șanse. Pentru a evita conflictul între cele două principii, Rawls ar trebui să formuleze și aici o regulă de prioritate, care să stabilească precis care dintre ele ar trebui să fie aplicat mai întâi atunci când ele ajung în conflict. Mason observă însă că dacă medităm mai profund asupra acestei chestiuni, vom ajunge să observăm că nu mai e clar de ce ar trebui ca ideea de competiție liberă să aibă rol de axiomă independentă[2]. Ceea ce constituie esența concepției lui Rawls este ideea după care pentru a obține realmente egalitatea echitabilă a șanselor, trebuie să contracarăm efectele diferențelor apărute între oameni din cauza circumstanțelor sociale, din motivul că acestea sunt arbitrare din punct de vedere moral, ceea ce conduce la egalizarea șanselor de succes ale celor care sunt la fel de înzestrați și motivați. Dar aceasta înseamnă că ideea după care cei mai calificați trebuie să acceadă la pozițiile socio-economice dezirabile nu este un principiu de sine stătător, ci o consecință derivată din principiul după care persoanele cu talente și motivații similare trebuie să aibă șanse egale.

În opinia lui Andrew Mason, teoria lui Rawls despre egalitatea echitabilă de șanse, gândită în acest context, prezintă o

[1] J. Rawls, *op. Cit.,* p. 62.
[2] A. Mason, *op. cit.*, p. 78.

structură compusă din trei elemente principale: (1) o intenție subiacentă, și anume aceea de a contracara efectele circumstanțelor sociale diferite, din motivul că ele ar fi arbitrare din punct de vedere moral; (2) un principiu de acțiune practică, destinat să reglementeze proiectarea instituțiilor sociale, prin care să se definească ce anume trebuie să înțelegem prin această acțiune de contracarare (acesta este principiul după care cei ce dispun de înzestrări egale și motivații egale, cuantificate la un anumit moment ulterior nașterii, ar trebui să se bucure de oportunități de succes egale); (3) o specificare a celor mai potrivite metode de aplicare practică a acestui principiu, acestea fiind selectarea candidaților cu calificările cele mai bune și asigurarea accesului egal la educație pentru toți indivizii[1].

Odată înțeleasă această structură, observăm că obiecția lui Barry și Fiskin poate fi respinsă imediat: de fapt, egalitatea echitabilă de șanse nu poate fi realizată prin redistribuirea aleatoare a copiilor imediat după naștere, deoarece șansele de care aceștia urmează să se bucure în viață vor fi semnificativ influențate de situația socio-economică a familiei în grija căreia sunt încredințați prin acest procedeu. Prin aceasta, principiul de acțiune practică ales își ratează scopul, deoarece intenția subiacentă nu mai ajunge să fie realizată.

Cea de-a doua obiecție importantă care ar putea fi formulată la adresa teoriei egalității echitabile de șanse este aceea că aceasta nu poate fi realizată decât prin abolirea instituției familiei, iar aceasta este o eventualitate inacceptabilă: „Mai mult, principiul șanselor echitabile poate fi doar imperfect tradus în faptă, cel puțin atâta vreme cât o anumită formă a familiei mai există. Măsura în care capacitățile naturale se dezvoltă și ajung să dea roade este afectată de

[1] A. Mason, *op. cit.,* p. 79.

tot felul de condiții sociale și atitudini de clasă. Chiar voința de a face un efort, de a încerca, și de a deveni astfel meritorii este ea însăși dependentă de circumstanțele sociale și viața într-o familie fericită. În practică, este imposibil să asigurăm șanse de reușită și oportunități culturale egale pentru cei care sunt la fel de înzestrați, astfel că am putea fi puși în situația de a adopta un principiu care recunoaște acest fapt și ca urmare atenuează efectele loteriei naturale înseși"[1]. Dar dacă lucrurile stau astfel, și totuși nu dorim să renunțăm la dezideratul egalității de șanse, atunci de ce nu am renunța în cele din urmă la instituția familiei?

În spiritul teoriei lui Rawls, se poate răspunde la această întrebare arătând că libertățile fundamentale au prioritate în raport cu principiul egalității echitabile a șanselor. Între libertățile fundamentale ar putea să figureze (deși în text nu apare ca atare) și aceea de a constitui familii și de a crește și educa în cadrul acestora copiii așa cum consideră de cuviință, fără însă a le face vreun rău. În consecință, Rawls ar putea adăuga această chestiune pe lista libertăților fundamentale, și apoi să argumenteze că, deși dezideratul realizării egalității echitabile de șanse impune abolirea familiei, acest lucru nu este posibil deoarece faptul de a avea o familie face parte dintre libertățile fundamentale, care au preeminență asupra dezideratului egalității.

O a treia obiecție are în vedere intenția subiacentă a principiului egalității echitabile de șanse și afirmă că, din punctul de vedere al acesteia, principiul pur și simplu nu merge suficient de departe[2]. Maniera în care Rawls ajunge de la ideea după care

[1] J. Rawls, *op. cit.,* p. 64.
[2] A. Mason, *op. cit.,* p. 82.

carierele ar trebui să fie la dispoziția celor talentați la cea referitoare la egalitatea echitabilă a șanselor are în spate ideea că atribuirea pozițiilor socio-economice dezirabile nu ar trebui să fie influențată de factori care sunt arbitrari din punct de vedere moral. Dar principiul egalității de șanse continuă să permită ca accesul la pozițiile dezirabile să fie influențat de înzestrările naturale (acele talente sau abilități care sunt datorate moștenirii genetice), pe care Rawls le consideră, de asemenea, a fi elemente arbitrare din punct de vedere moral. Din acest motiv, consistența logică a argumentului îl obligă să admită că egalitatea echitabilă de șanse, gândită riguros, ar trebui să impună ca toți indivizii să dispună de șanse egale de a ocupa o poziție dezirabilă indiferent de înzestrările lor naturale, și deci de meritele lor derivate din acestea. Ideea aceasta însă, după care atribuirea pozițiilor nu trebuie să țină cont de înzestrările naturale, pare să vină în conflict cu ceea ce oamenii cred în mod obișnuit despre modul în care trebuie înțeleasă egalitatea șanselor.

Răspunsul pe care l-ar putea oferi Rawls la această observație ține de modul în care trebuie înțeles raportul dintre principiul egalității echitabile a șanselor și principiul diferenței, în contextul în care este vorba despre contracararea diferențelor între circumstanțele sociale și între înzestrările naturale ale indivizilor.[1] Principiul egalității echitabile a șanselor creează posibilitatea ca diferențele între calitățile indivizilor care sunt moștenite genetic să influențeze accesul la pozițiile socio-economice avantajoase, pe când principiul diferenței limitează inegalitățile care rezultă de aici, în special cele privitoare la averi și venituri. Rawls explică rolul principiului diferenței astfel: „Presupunând că structura instituțiilor

[1] *Loc. cit.*

este aceea cerută de libertatea egală şi de egalitatea echitabilă de şanse, aşteptările ridicate ale celor care sunt mai bine poziţionaţi sunt juste dacă şi numai dacă ele funcţionează ca parte a unei scheme care îmbunătăţeşte perspectivele celor mai puţin avantajaţi membri ai societăţii. Ideea intuitivă este aceea că ordinea socială nu înseamnă instituirea şi protejarea unor perspective atrăgătoare pentru cei care sunt mai bine situaţi, în afară de cazul în care acest lucru este în cele din urmă în avantajul celor mai puţin norocoşi [...] Urmează că principiul diferenţei este o idee pronunţat egalitaristă, în sensul că dacă nu are loc o distribuire care îmbunătăţeşte situaţia ambelor persoane (ca să ne limităm la cazul a două persoane, pentru simplificare), atunci distribuirea egală este de preferat"[1]. În acest mod, teoria lui Rawls permite ca persoanele care sunt înzestrate cu abilităţi şi înzestrări superioare să se bucure de recompense mai mari, dar numai dacă această procedură are drept consecinţă îmbunătăţirea situaţiei celor defavorizaţi. Dacă înţelegem relaţia dintre cele două principii în acest mod, atunci rezultă că principiul egalităţii echitabile a şanselor reglementează accesul la poziţiile sociale privilegiate, în timp ce rolul principiului diferenţei este acela de a reglementa distribuirea avuţiei şi a veniturilor.

Problema care rămâne de rezolvat în contextul acestui mod de a înţelege lucrurile este însă aceea a priorităţii principiului egalităţii echitabile a şanselor în raport cu principiul diferenţei, în sensul că Rawls pretinde ca primul dintre ele să fie satisfăcut mai înaintea celuilalt, în eventualitatea în care ele ar intra în conflict. Dacă primul se referă la accesul la poziţii dezirabile, iar cel de-al doilea la gestionarea avuţiei, atunci nu e clar de ce egalitatea în ceea

[1] J. Rawls, *op. cit.,* pp. 65-66.

ce privește accesul la pozițiile socio-economice privilegiate nu ar trebui sacrificată cu scopul de a oferi beneficii materiale mai mari persoanelor celor mai dezavantajate din societate, adică de ce nu am acorda prioritate celui de-al doilea principiu în dauna primului[1]. Concluzia lui Andrew Mason este aceea că această problemă a justificării priorității primului principiu, rămasă nerezolvată, subminează întreaga construcție teoretică a lui Rawls. Dacă, pe de o parte, considerăm că principiul egalității echitabile a șanselor reglementează distribuirea unui anumit bun, și anume a oportunităților de a ocupa poziții socio-economice dezirabile și avantajoase, atunci înseamnă că, acordându-i preeminență în raport cu principiul diferenței, conferim o importanță disproporționat de mare șanselor de a ocupa aceste poziții. Dacă, pe de altă parte, vom considera că funcția acestui principiu este aceea de a contracara efectele diferențelor circumstanțelor sociale asupra șanselor de a dobândi anumite avantaje, în timp ce funcția principiului diferenței este contracararea efectelor diferențelor naturale asupra acelorași șanse, e greu de justificat de ce primul ar trebui să aibă prioritate în raport cu al doilea[2].

[1] A. Mason, *op. cit.,* p. 83.
[2] *Ibidem*, p. 88.

7.3. Dreptatea ca îndreptățire și egalitatea de șanse la Robert Nozick

O perspectivă cu totul diferită asupra problemei egalității de șanse este aceea propusă de către Robert Nozick. Ea are drept fundament teoria dreptății ca îndreptățire (*justice as entitlement*) expusă de către Nozick pe larg în lucrarea sa *Anarhie, stat și utopie*[1], conform căreia fiecare persoană este îndreptățită (*entitled*) să dețină acele lucruri, drepturi și oportunități pe care este capabilă a le dobândi intrând în tranzacții (schimb, negociere etc.) legitime cu ceilalți membri ai societății. Această teorie constituie un exemplu clasic de doctrină a egalității bazată numai pe ideea de drepturi ale indivizilor, deoarece conferă prioritate absolută drepturilor individuale, în sensul că obligația de a respecta drepturile individuale ale celorlalți deține preeminență asupra tuturor celorlalte principii, inclusiv celor ce privesc corectitudinea, echitatea, bunăstarea, eficiența și alte tipuri de considerente utilitariste. În acest context, egalitatea este înțeleasă ca dreptul egal al fiecărei persoane de a-și exercita drepturile individuale, indiferent de faptul că această exercitare ar putea avea drept consecințe apariția de inegalități între indivizi. Egalitatea între persoane în ceea ce privește libertatea este totuna cu egalitatea formală de șanse, iar orice intervenție care ar putea interfera cu distribuirea inegală a beneficiilor este permisă numai dacă respectă principiile dreptății, altfel fiind considerată o violare inacceptabilă a libertății persoanelor. În consecință, conform doctrinei lui Nozick, nu este permisă nici o intervenție colectivă în favoarea celor mai puțin avantajați, deoarece numai persoanele

[1] Cf. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia,* New York, Basic Books, 1974.

individuale pot decide dacă doresc sau nu să intervină pentru a se ocupa de nevoile celor defavorizați. În conformitate cu doctrina dreptății ca îndreptățire, oamenii nu au nici o obligație morală de a veni în ajutorul celorlalți deoarece fiecare individ are parte de ceea ce merită, ca o consecință a propriilor sale acțiuni. Fiecare are parte doar de ceea ce i se cuvine de drept, deoarece fiecare beneficiază de capacitatea de autodeterminare și se folosește de ea nestingherit, astfel că doar el însuși e responsabil de consecințele faptelor sale[1].

Această concepție privitoare la modul în care ar trebui să concepem o societate dreaptă privește viața socială ca pe o multitudine de tranzacții între indivizii care urmăresc diverse scopuri în viață, corespunzătoare cu nivelurile diferite ale capacităților lor personale, de care sunt considerați răspunzători ei înșiși. Fiecare este responsabil de modul în care este diferit față de alții în privința înzestrărilor, abilităților, oportunităților și realizările sale, și manifestă această responsabilitate prin însuși faptul că tranzacționează resurse cu ceilalți, cu scopul de a-și îmbunătăți perspectivele de succes în viață. Diferențele care există între indivizi în ceea ce privește capacitățile, oportunitățile și realizările nu au nici o legătură cu echitatea ori inechitatea. Nici o instanță exterioară, cum ar fi statul, nu are voie să intervină în aceste tranzacții, deoarece aceasta ar însemna o încălcare a autonomiei persoanelor și a dreptului lor la auto-determinare. Toate acestea au fost rezumate de către Nozick într-o formulare succintă a doctrinei sale, după care

[1] D. Mithaug, *op. cit.,* cap. 4: *Freedom as Power,* p. 95; M.W. Van Wyk, *Equal Opportunity and Liberal Equality*, teză de doctorat susținută la Facultatea de Arte și Drept, Rand Afrikaans University, mai 2001, disponibilă online la https://ujdigispace.uj.ac.za/handle/10210/72, cap. 7: Nozick's Entitlement Theory and Equality. Prezentarea care urmează se sprijină substanțial pe ideile conținute în aceste două texte.

„lăsând la o parte problema achiziției și cea a rectificării, am putea spune: [să cerem] de la fiecare în funcție de ceea ce el însuși alege să facă, și [să concedem] fiecăruia în funcție de ceea ce el însuși face pentru sine (cel mai probabil cu ajutorul celorlalți în condiții contractuale) și ceea ce decid ceilalți să facă pentru el și să îi ofere din ceea ce le-a fost lor dat mai înainte (în condițiile acestei maxime) și nu au cheltuit ori transferat încă. În calitate de slogan, această regulă are defectele sale, după cum cititorul perspicace va fi observat. În consecință, pe post de rezumat și de simplificare semnificativă (și nu ca o maximă cu vreun înțeles independent), avem: De la fiecare după cum alege, fiecăruia după cum este ales”[1].

Conform interpretării lui Marius Willem Van Wyk, în lucrarea *Anarhie, stat și utopie,* Nozick urmărește să demonstreze trei lucruri: (1) că statul minimal este justificat și că el se dezvoltă în mod natural din starea de anarhie, deși doctrina anarhistă susține contrariul; (2) că orice stat mai extins decât statul minimal (*nightwatchman state*) va fi lipsit de legitimitate; (3) că statul minimal nu este doar singurul stat justificabil, ci și un ideal pentru care merită să luptăm[2]. Pentru el, starea originară este una de anarhie, care e starea naturală în care se găsesc indivizii deținători de drepturi. Aceștia constată apoi că ar fi în avantajul lor să se angajeze în acorduri reciproce pentru a se proteja de acțiunile potențial agresive ale celorlalți, ceea ce va conduce în cele din urmă la apariția statului minimal, ca un produs al înțelegerilor încheiate de indivizi cu scopul de a-și proteja persoana și posesiunile. Nozick afirmă explicit că „statul minimal este cea mai extinsă formă de stat care poate fi

[1] R. Nozick, *op. cit.,* p. 160.
[2] M.W. Van Wyk, *op. cit.,* p. 174.

justificată. Orice stat mai extins înseamnă o încălcare a drepturilor oamenilor”[1]. Argumentul privitor la constituirea statului este de natură contractualistă, dar conform lui Nozick nu existența contractului este elementul fundamental al statului minimal, ci faptul că indivizii sunt considerați deținători de drepturi individuale.

Insistența lui Nozick asupra faptului că forma minimală a statului este singura tolerabilă vine din atașamentul său față de ideea de drepturi individuale, şi cu deosebire de conceptul de drept de proprietate individuală, care face ca filosofia sa politică să fie centrată în jurul unei singure valori, care dobândește preeminență absolută. Nozick pornește de la premisa că indivizii au drepturi naturale, adică drepturi care nu sunt stabilite prin legislație, ci sunt mai degrabă drepturi morale şi orice guvernământ este obligat să le respecte. Statul ia naştere fără să fie nevoie de consimțământul tuturor indivizilor, aşa cum presupunea Locke, prin urmare nu există obligația morală de a te supune statului, ci doar obligația morală de a respecta drepturile naturale ale celorlalți. Ideea fundamentală este aceea că indivizii sunt deținătorii drepturilor, iar dreptul fundamental este acela de proprietate asupra propriei persoane, pe când dreptul de proprietate asupra altor lucruri sau posesiuni, este privit ca un produs al tranzacțiilor în care indivizii se angajează în mod liber, respectând cele trei principii ale dreptății: (1) Principiul dreptății în achiziție, care privește modalitatea prin care lucrurile pe care nu le posedăm pot intra în posesia noastră; (2) Principiul dreptății în transfer, ce reglementează procesele prin care o persoană poate să transfere proprietăți unei alte persoane; (3) Principiul rectificării, care

[1] R. Nozick, *op. cit.,* p. 149.

stabilește cum se pot corecta nedreptățile care pot apărea în achiziția şi transferul proprietăților de-a lungul timpului[1].

Pentru Nozick, drepturile individuale nu pot fi concepute decât sub forma unor reguli stricte care să limiteze o eventuală intervenție în sfera privată a oricărui individ, adică în sfera vieții, libertății şi proprietății. Drepturile astfel concepute nu stabilesc un rezultat final de genul reducerii numărului de încălcări ale drepturilor în societate, ci reprezintă mai degrabă reguli pe care trebuie să le respectăm în relațiile noastre cu ceilalți. Acestea se aplică tuturor indivizilor şi constau în interzicerea formală a violenței, a agresiunii, a constrângerii sau a amenințării cu constrângerea, care sunt singurele comportamente care pot fi interzise, fiindcă altfel ar fi imposibil să fie enunțate drepturi egale şi necontradictorii pentru toți indivizii. Un drept reprezintă, deci, libertatea de a acționa fără a fi constrâns de altcineva. Drepturile generale nu fac nimic altceva decât să interzică intervenția prin intermediul forței într-o acțiune protejată printr-un drept individual. Ideea de dreptate este strâns legată de o teorie a proprietății ca îndreptățire (*entitlement theory of justice*). În esență, arată Nozick, „principiul complet al dreptății distributive (*distributive justice*) spune pur şi simplu că o distribuire este dreaptă dacă fiecare este îndreptățit să dețină ceea ce posedă în urma distribuirii”[2].

Dar dacă repartiția proprietății este dreaptă numai în condițiile în care fiecare este proprietarul doar a ceea ce este îndreptățit să dețină, urmează că teoria dreptății ca îndreptățire este istorică, adică se poate decide dacă distribuirea este dreaptă numai

[1] *Ibidem*, pp. 150-151.
[2] *Ibidem*, p. 151.

dacă ne referim la felul în care s-a produs ea realmente. Aceasta presupune necesitatea unei investigații de natură istorică a achiziției originare a dreptului de proprietate și a modului în care el a fost transferat de la un individ la altul. Dacă aceste procese au avut loc cu respectarea principiului dreptății în achiziție și a principiului dreptății în transfer, atunci proprietarul actual este îndreptățit să dețină ceea ce deține, indiferent de consecințele care decurg de aici pentru celelalte persoane. Redistribuirea avuției dinspre cei bogați către cei săraci prin intermediul unui sistem de impozitare, ca și orice alt sistem de taxare care depășește ceea ce părțile au stabilit că este strict necesar pentru întreținerea statului minimal sunt inacceptabile. Conform celor spuse de către Nozick, „din punctul de vedere al unei teorii a îndreptățirii, redistribuirea este o chestiune serioasă, deoarece implică, așa cum e cazul în realitate, o încălcare a drepturilor oamenilor [...] Impozitarea veniturilor provenite din muncă se găsește pe picior de egalitate cu munca forțată”[1].

Dacă într-o societate în care funcționează o redistribuire structurală, principiile de redistribuire se bazează în principal pe drepturile celui care primește, teoria lui Nozick are în vedere drepturile celui care dă. Drepturile individuale sunt drepturile pozitive de a face ceva, cum ar fi acela de a încheia contracte, iar în urma exercitării lor decurg drepturi de proprietate asupra lucrurilor care au făcut obiectul acțiunii respective. Nu numai că din punct de vedere moral caritatea forțată nu are nici o valoare, dar nu are cum să existe o obligație reală impusă prin forță de a ajuta pe cineva. Drepturile sociale așa cum sunt înțelese în genere, nu sunt drepturi, în sensul teoriei lui Nozick, ci chiar opusul lor, din moment ce

[1] *Ibidem,* pp. 168-169.

creează obligații care violează drepturi individuale. Acesta este motivul pentru care impozitul este asimilat cu munca silnică: chiar dacă este lăudabil din punct de vedere moral să-ţi ajuți aproapele, situația se schimbă radical atunci când ajutorul este reglementat juridic şi impus cu forţa.

Dreptatea socială în sens de redistribuire se situează, astfel, după opinia lui Nozick, la antipozii adevăratei dreptăți. A pretinde din partea unei persoane să își sacrifice o parte din timpul său de muncă pentru a plăti un impozit destinat finanțării protecției sociale ori activităților de binefacere este totuna cu a o obliga să muncească pentru alții, iar această formă mascată de muncă forțată este o încălcare inacceptabilă a libertății persoanei, aproape la fel de rea precum sclavia. Dacă presupunem că distribuția inițială a proprietăților este una corectă, iar apoi indivizii încep să se angajeze în tranzacții, la un moment dat distribuirea posesiunilor va începe să devină inegală. În aceste condiții, dacă tranzacțiile au avut loc într-o formă non-coercitivă, atunci distribuirea finală rezultată trebuie, de asemenea, să fi considerată dreaptă, chiar dacă este una ilegală. Dacă cineva ar dori să restaureze starea originală de egalitate, atunci ar trebui să recurgă la forță pentru a redistribui lucrurile pe care indivizii le dețin în mod legitim, iar dacă ar dori să evite de la bun început posibilitatea ajungerii la starea de inegalitate, atunci ar trebui să interzică transferurile legitime de proprietate între persoane. Ambele alternative sunt însă inacceptabile din punctul de vedere al teoriei lui Nozick.

Singura situație în care el consideră că redistribuirea forțată este permisă e aceea în care, investigând istoria modului în care un lucru a ajuns să devină posesiunea cuiva, descoperim că principiul dreptății în achiziție sau principiul dreptății în transfer au fost

încălcate. În această eventualitate, principiul rectificării permite o redistribuire coercitivă cu scopul de a schimba situația și a reconstitui pe cât este posibil starea de lucruri în așa fel încât ea să fie cât mai asemănătoare cu aceea care ar fi apărut dacă primele două principii nu ar fi fost încălcate[1]. Spre exemplu, confiscarea abuzivă a proprietăților de către statul comunist justifică aplicarea principiului rectificării în scopul de a retroceda aceste proprietăți, ori de a acorda despăgubiri acolo unde acest lucru nu mai este posibil din diferite motive.

Din perspectiva teoriei dreptății ca îndreptățire, Nozick a criticat principiul diferenței propus de către Rawls, care constă în mod esențial din ideea unei echitabile distribuiri a beneficiilor și obligațiilor cooperării sociale. Trei motive îl determină să respingă acest principiu: (1) Ideea lui Rawls după care înzestrările și talentele (considerentele în funcție de care se accede la pozițiile sociale privilegiate) reprezintă doar niște consecințe întâmplătoare ale unor factori externi, pe care societatea are dreptul să le compenseze (dispunând astfel de ele ca de un fel de proprietate comună), ceea ce afectează respectul de sine al persoanelor autonome care dețin aceste înzestrări; (2) Nozick atacă presupoziția făcută de Rawls, după care înzestrările și abilitățile unei persoane sunt arbitrare din punct de vedere moral, argumentând că o persoană poate să fie îndreptățită să dețină ceva fără să fie neapărată nevoie să fi meritat să intre în posesia acelui lucru, adică cineva este îndreptățit a avea un anumit talent fără ca acesta să-i fi fost atribuit pe baza meritelor personale; (3) În al treilea rând, el contestă recomandarea lui Rawls după care societatea ar trebui să se folosească de cei care au mai mult succes și

[1] M.W. Van Wyk, *op. cit.,* pp. 176-177.

de realizările lor în beneficiul celor care au o situație mai precară, deoarece acest tip de compensare ar contraveni principiului kantian după care nu avem voie să tratăm o ființă umană ca pe un mijloc, ci doar ca pe un scop[1].

Din cele spuse până aici s-ar putea trage concluzia că doctrina lui Nozick nu lasă loc decât pentru acele măsuri de promovare a egalității de șanse care privesc simpla egalitate formală. Cu toate acestea, Van Wyk arată că există cel puțin două situații în care Nozick admite că sunt permise și intervenții de natură substanțială în scopul instituirii egalității șanselor, care însă presupun o oarecare extindere a limitelor acțiunii statului dincolo de varianta sa minimală[2].

Prima dintre acestea vizează situația în care este nevoie să fie aplicat principiul rectificării prin intermediul acțiunii afirmative cu scopul de a remedia urmările unor nedreptăți care au avut loc în trecut prin încălcarea principiilor dreptății în achiziție și în transfer. Se întâmplă adesea ca unii oameni să fure proprietatea altora, să îi înșele, să îi aducă la condiția de sclavi, să le ia produsele muncii, să îi împiedice a trăi așa cum doresc ori să îi excludă prin forță de la participarea în activitățile de schimb ale pieței[3]. Toate acestea constituie în mod evident nedreptăți, ceea ce ridică problema reparării lor și a ceea ce trebuie și poate fi făcut în mod legitim în acest sens, problemă care comportă o serie întreagă de interogații, după cum subliniază Nozick: Ce anume trebuie făcut pentru rectificarea nedreptăților? Ce obligații au cei care au comis nedreptatea față de cei a căror situație au înrăutățit-o prin acțiunea

[1] *Ibidem,* p. 178.
[2] M.W. Van Wyk, *op. cit.,* p. 178.
[3] R. Nozick, *op. cit.,* p. 152.

lor? Mai există obligații dacă se plătește o compensație imediat după ce nedreptatea a fost comisă? Ce se schimbă în situația în care beneficiarii nedreptăți și cei afectați negativ de ea nu sunt implicați direct în actul injust, ci de exemplu urmași ai acestora? Un act injust față de cei care au săvârșit o nedreptate rămâne un act injust, ori poate fi considerat corect și îndreptățit? Care sunt limitele a ceea ce le este permis să facă victimelor nedreptății în scopul de a rectifica nedreptatea, inclusiv în cazul în care aceasta a fost comisă de către persoane ce acționează în numele statului? În fine, întrebarea care pare să fie cea mai importantă: până unde ar trebui să meargă cineva atunci când dorește să elimine consecințele unor nedreptăți comise în trecut?[1]

Nozick argumentează că, „dacă presupunem că (1) victimele nedreptății sunt într-o situație mai rea decât ar fi fost într-o altă situație [în care nedreptatea nu ar fi fost comisă - n.n., S.B.] și (2) este cel mai probabil ca aceia aflați în grupul cel mai puțin favorizat să fie victimele (sau descendenții victimelor) celor mai grave nedreptăți, cărora li se datorează compensații din partea acelora care au beneficiat de pe urma acelor nedreptăți (care e de presupus că sunt actualmente cei mai bine situați în cadrul grupului, deși uneori cei care încalcă regulile fac parte dintre cei mai defavorizați), atunci o regulă generală aproximativă de corectare a nedreptăților ar putea fi următoarea: să organizăm societatea în așa fel încât să îmbunătățim condiția acelui grup care a sfârșit prin a avea cea mai defavorabilă situație din întreaga societate, oricare ar fi el”[2]. După Nozick, această regulă nu poate avea decât un caracter general, iar formularea ei

[1] *Loc. cit.*
[2] *Ibidem,* p. 231.

specifică pentru fiecare situație în parte trebuie să țină seama de circumstanțele istorice concrete ale acesteia, adică de modul precis în care s-a produs încălcarea principiilor dreptății în achiziție și în transfer, pentru a se putea lua măsurile reparatorii care se impun în acel caz particular.

Problema care rămâne să fie rezolvată este însă aceea a limitelor până la care trebuie să mergem pentru repararea unei nedreptăți trecute. Ea are în vedere punctul până la care este necesar să ne întoarcem în trecut pentru a investiga istoria nedreptăților săvârșite, iar Nozick nu oferă o regulă generală pentru rezolvarea acestei chestiuni. El admite că este necesară o investigație istorică, prin care să se estimeze cum anume ar fi arătat situația dacă nici o nedreptate nu s-ar fi comis, ceea ce înseamnă că trebuie mers până la descoperirea informațiilor relevante pentru ca estimarea să poată fi făcută cu acuratețe. Dacă ea nu corespunde cu starea reală de fapt, atunci trebuie ca aceasta să fie modificată până când ajunge să fie cât mai asemănătoare cu estimarea. Există cazuri în care sunt posibile mai multe estimări ale situației ipotetice, iar atunci trebuie făcută o alegere a aceleia care ar trebui să fie obținută în realitate prin acțiuni rectificatorii, caz în care pot fi luate în calcul și principii ale egalității substanțiale pe care Nozick le respinge în principiu[1].

Conform interpretării propuse de către Bron Raymond Taylor, principiul rectificării în varianta propusă de către Nozick are o acțiune limitată de insistența sa asupra respectării principiului autonomiei persoanei, în privința a două aspecte importante: (1) principiul rectificării este aplicabil doar în măsura în care este posibil ca persoana care a încălcat principiile dreptății în achiziție și transfer

[1] *Ibidem,* p. 153, v. și nota.

(și nu urmașii acesteia, de exemplu) să fie obligată să ofere compensații celor care au fost victimele reale ale acestor încălcări (și nu urmașilor lor) și (2) principiul rectificării este aplicabil doar în acele situații în care este posibilă estimarea rezonabil de precisă a modului în care ar fi arătat distribuția posesiunilor în cazul în care nici o încălcare a principiilor dreptății în achiziție și transfer nu ar fi avut loc. Consecințele practice care decurg de aici sunt destul de limitative: (1) Este greu de crezut că principiul rectificării ar putea fi aplicat pentru a oferi compensații victimelor unor nedreptăți comise cu mai mult de o generație sau două înainte; (2) Acțiunea afirmativă preferențială nu este justificată și permisă, cu excepția situațiilor în care este vorba de supraviețuirea persoanelor; (3) Acțiunea afirmativă care are în vedere grupuri nu este justificată și permisă deoarece încalcă drepturile individuale garantate de teoria îndreptățirii; (4) Aplicarea teoriei lui Nozick va proteja persoanele individuale împotriva nedreptăților și discriminărilor trecute sau prezente doar atâta vreme cât victima individuală și autorul individual pot fi identificați cu precizie[1].

Având în vedere aceste considerente, concluzia lui Van Wyk este că, din punctul de vedere libertarian al lui Nozick, acțiunea afirmativă este justificabilă cu deosebire în cazurile în care discriminările sau alte nedreptăți au avut loc relativ recent, iar victimele și autorii pot fi identificați. Accentul pus de acesta pe drepturile și libertățile individuale face ca principiul rectificării să nu fie aplicabil în cazul unor întregi grupuri și categorii sociale care au fost victime ale nedreptăților (cum este cazul abuzurilor săvârșite de

[1] B.R. Taylor, *Affirmative Action at Work. Law, Politics, and Ethics*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1991, p. 41, *apud* M.W. Van Wyk, *op. cit.,* p. 180.

către reprezentanții statului comunist din România împotriva unor întregi categorii sociale, economice sau etnice), deoarece pentru el doar indivizii, și nu grupurile pot fi considerați în mod legitim ca fiind victime.

Cea de-a doua situație se referă la ceea ce Nozick, în capitolul al V-lea din *Anarhie, stat și utopie*, numește „clauza lockeeană" (*the Lockean proviso*), cu referire la clauza condițională a dreptului de apropriere despre care vorbește John Locke în capitolul al cincilea al lucrării sale *Second Treatise on Government*[1]. Aici, discutând despre problema proprietății și a muncii, Locke arată că indivizii au dreptul de a dobândi posesiuni folosind în procesul muncii resurse pe care natura le oferă, însă ei pot face acest lucru numai în măsura în care rămâne o cantitate suficientă din acestea la dispoziția celorlalți oameni care ar putea avea nevoie de ele: „Nici luarea în posesie a unei parcele de teren, prin îmbunătățirea ei, nu reprezintă un prejudiciu la adresa altui om, de îndată ce rămâne încă suficient și la fel de bun, chiar mai mult decât ar putea folosi cel încă neîmproprietărit. Astfel că nu a rămas mai puțin pentru ceilalți în urma acestei luări în posesie. Aceasta deoarece faptul că el a lăsat încă disponibil atâta cât pot folosi ceilalți este tot așa ca și când nu ar fi luat nimic. Nimeni nu s-ar putea simți afectat de faptul că un om a băut apă, deși a luat o înghițitură bună, atâta vreme cât are pentru a-și potoli setea un întreg râu care a rămas la dispoziția sa. Iar situația terenului și a apei, acolo unde există ambele din belșug, este cu totul asemenea"[2].

[1] Cf. R. Nozick, *op. cit.,* p. 175 sq.
[2] J. Locke, *Second Treatise of Government,* ed. R. Cox, Wheeling, IL, Harlan Davidson Inc., 1982, § 33.

După Locke, resursele naturale reprezintă în mod originar proprietatea comună a tuturor indivizilor. Aceștia au dreptul de a-și investi forța de muncă (ce constituie proprietate privată, în virtutea dreptului natural de proprietate asupra propriei persoane) pentru a utiliza părți din proprietatea comună, pe care o transformă astfel în proprietate privată, pe care au dreptul natural de a o proteja de eventualele injoncțiuni ale celorlalți. Nozick a preluat ideea de proprietate asupra propriei persoane, ca și pe aceea a clauzei de apropriere și s-a folosit de ele pentru a nuanța principiul dreptății în achiziție, ajungând să formuleze propria versiune a clauzei, cu ajutorul căreia să putem stabili în care circumstanțe achiziția posesiunilor este îndreptățită.

În varianta lui Nozick, clauza lockeeană stabilește că, deși orice act de luare în proprietate afectează ceea ce poate fi considerat proprietate comună și astfel reduce posibilitățile și limitează drepturile celorlalți de a proceda la fel, el este acceptabil atâta vreme cât nu înrăutățește cu nimic situația celorlalți în raport cu starea în care nu ar fi existat nici un fel de proprietate privată: „Un proces care dă naștere în mod normal unui drept transmisibil de proprietate asupra unui lucru care mai înainte nu era proprietatea nimănui nu va fi acceptabil dacă poziția celorlalți, care prin aceasta nu mai au libertatea de a se folosi de lucrul respectiv, este înrăutățită pe cale de consecință”[1]. Clauza limitativă nu este însă absolută, deoarece Nozick arată că un individ este îndreptățit să ia în posesie un lucru de care și alții ar putea avea nevoie, în condițiile în care le oferă acestora compensații și prin aceasta situația lor nu se înrăutățește: „doar în cazul în care el nu oferă acestora compensații, luarea în

[1] R. Nozick, *op. cit.,* p. 178.

posesie va fi considerată o încălcare a clauzei referitoare la principiul dreptății în achiziție și va fi una ilegitimă”[1].

Nozick oferă câteva exemple extreme în care funcționează clauza limitativă. Astfel, o persoană nu poate lua în posesie singura sursă de apă dintr-un deșert, urmând ca apoi să îi taxeze pe cei care au nevoie de apă. De asemenea, nu îi este permis să perceapă o taxă nici în situația în care deține o sursă de apă, iar toate celelalte seacă, în afară de a sa. În mod similar, proprietarul unei insule izolate nu are dreptul de a refuza unui naufragiat dreptul de acces pe insulă și de a considera că acesta îi încalcă dreptul de proprietate[2]. Toate aceste situații presupun recursul la clauza limitativă privind dreptul de apropriere și pun în evidență o trăsătură esențială a acesteia: rolul său esențial este acela de a limita drepturile de proprietate atunci când exercitarea acestora ar conduce la limitarea sau interzicerea accesului celorlalte persoane la condițiile de bază ale exercitării libertății. Clauza lockeeană se aplică, în viziunea lui Nozick, doar atunci când condițiile de subzistență ale celorlalți sunt înrăutățite prin recursul exclusivist la exercitarea unui drept de proprietate[3].

Trebuie observat însă că Nozick este de părere că nu se poate face apel la clauza lockeeană decât pentru evitarea înrăutățirii stării cuiva, dar nu și pentru îmbunătățirea acesteia. Spre exemplu, arată el, un cercetător care a sintetizat o nouă substanță care tratează eficient o boală și care refuză să o vândă altfel decât în condițiile stabilite de el nu poate fi obligat să procedeze altfel în virtutea clauzei limitative, deoarece el nu a înrăutățit situația nimănui prin acțiunile sale, lipsindu-i de ceea ce el însuși a luat în proprietate. Ceilalți sunt liberi

[1] *Loc. cit.*
[2] *Ibidem*, p. 180.
[3] M.W. Van Wyk, *op. cit.,* p. 182.

să utilizeze aceleași ingrediente pe care el le-a folosit și să producă la rândul lor substanța respectivă, dacă au capacitatea de a o face. Tocmai această capacitate este aceea care produce diferența, însă ea nu este rezultatul unei luări în posesie a ceva ce mai înainte era proprietate comună, și deci nu face obiectul clauzei restrictive.

Din acest considerent, rezultă că acțiunea afirmativă destinată să egalizeze oportunitățile nu poate beneficia de sprijinul clauzei lockeene în acest sens, și deci nu este acceptabilă decât pentru evitarea înrăutățirii situației cuiva, nu și pentru îmbunătățirea ei. În general, acțiunea afirmativă este destinată să rezolve situații de inegalitate relative la anumite privațiuni, iar nu la problema supraviețuirii înseși, astfel că versiunea propusă de către Nozick a clauzei lockeene nu oferă prea multe argumente în sprijinul programelor de realizare a egalității de șanse prin intermediul acțiunii afirmative. Desigur însă că limitele de aplicabilitate ale clauzei depind în mare măsură de ceea ce se înțelege într-un context dat prin condiții minimale necesare supraviețuirii, astfel că ele pot fi subiectul unor interpretări destul de elastice. Spre exemplu, ea nu poate fi aplicată în cazurile în care este vorba de îmbunătățirea șanselor unor persoane de a ocupa poziții sociale privilegiate, cum ar fi locuri de muncă foarte bine plătite, dar am putea recurge la ea atunci când e vorba de locuri de muncă de nivel mai puțin elevat, necesare persoanelor care altfel nu-și pot câștiga existența, ori pentru măsuri elementare de protecție socială[1].

În consecință, abstracție făcând de aceste două situații în care pare permisă transcenderea statului minimal prin anumite forme de acțiune afirmativă, Taylor observă că „o evaluare nozickeeană a

[1] *Loc. cit.*

problemelor sociale prin prisma priorității ideii de autonomie ar putea oferi un fundament pentru acțiunea afirmativă cu scop de protecție, dar nu preferențială. Acest lucru nu este surprinzător, de îndată ce teoria sa a îndreptățirii este preocupată în realitate de egalitatea de șanse (înțeleasă ca incluzând egalitatea accesului legal la societatea de piață, dar nu în mod necesar și egalitatea oportunităților reale de dezvoltare a talentelor naturale). Tendința teoriei libertariene de a susține acțiunea afirmativă sub formă de măsuri de protecție, dar nu preferențiale face puțin probabil ca o teorie libertariană să ofere argumente morale în sprijinul acțiunii afirmative, cel puțin în forma în care această politică este practicată în momentul de față”[1].

În acest punct trebuie să atragem atenția asupra unui fapt, și anume acela că îndeobște se consideră că o concepție libertariană, precum aceea a lui Nozick, are drept categorie fundamentală ideea de libertate a individului. În cazul lui Nozick, însă, după cum subliniază Gerald Allan Cohen, deși lucrarea sa *Anarhie, stat și utopie* este considerată o expresie clasică a libertarianismului, „sugestia este înșelătoare. Aceasta pentru că angajamentul primordial al filosofiei sale nu este față de libertate, ci față de teza proprietății de sine (*self-ownership*), care susține că fiecare persoană este proprietara îndreptățită din punct de vedere moral asupra persoanei și capacităților sale și, în consecință, că fiecare este liber (din punct de vedere moral) să utilizeze acele capacități după cum dorește, în măsura în care nu se manifestă agresiv față de ceilalți”[2]. Cohen consideră că pentru Nozick nu libertatea este condiția primordială

[1] B.R. Taylor, *op. cit.,* p. 43, *apud* M.W. Van Wyk, *op. cit.,* p. 182.
[2] G.A. Cohen, *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 67.

din care derivă calitatea oamenilor de a fi proprietari de sine, deoarece el nu oferă nici o sugestie despre faptul că am putea cumva deriva proprietatea de sine din libertate. În realitate, faptul că individul este de la început considerat proprietarul legitim al persoanei sale este condiția originară din care derivă atât libertatea, cât și drepturile asupra corpului său și a abilităților sale.

Deoarece Nozick nu oferă în *Anarhie, stat și utopie* o analiză detaliată a noțiunii de proprietate de sine, și nici măcar o definiție explicită, Cohen încearcă să suplinească această carență arătând că „principiul libertarian al proprietății de sine afirmă că fiecare persoană se bucură, în ceea ce o privește, de drepturi exclusive de control și folosință, și prin urmare nu datorează nici servicii, nici bunuri nimănui altcuiva cu care nu a încheiat un contract pentru a i le furniza”[1]. Cel mai probabil, Nozick a derivat această idee din preceptul kantian după care indivizii trebuie să fie considerați întotdeauna drept scopuri în sine, și nu drept mijloace pentru atingerea altor scopuri: „ei nu pot fi sacrificați sau folosiți pentru realizarea altor scopuri fără consimțământul lor. Indivizii sunt inviolabili”[2].

În aceste condiții, fiecare persoană deține în ceea ce o privește (sub formă de îndreptățire morală), toate acele drepturi pe care un stăpân de sclavi le are asupra unui sclav (sub formă de drept legal), și este moralmente îndreptățită să dispună de sine în același mod în care stăpânul unui sclav este îndreptățit legal să dispună de sclavul său[3]. Aceasta nu înseamnă însă nicidecum că Nozick ar fi cumva de acord cu existența sclaviei, cum greșit s-ar putea înțelege,

[1] *Op. cit.,* p. 12.
[2] R. Nozick, *op. cit.*, pp. 3-31.
[3] G.A. Cohen, *op. cit.*, p. 68.

din moment ce însuşi principiul proprietăţii de sine exclude posibilitatea acesteia, deoarece nici un individ, în măsura în care este proprietar asupra sieşi, nu poate fi în mod legitim transformat în posesiunea altcuiva. Ideea proprietăţii de sine nu înseamnă altceva decât că fiecare individ este proprietarul îndreptăţit asupra corpului său, a talentelor, abilităţilor şi înzestrărilor cu care se naşte şi, prin extensie, asupra produselor care rezultă din exercitarea legitimă a forţei sale de muncă şi a acestor talente şi abilităţi.

În aceste condiţii, susţine Nozick, „a dispune de rezultatele muncii altuia este echivalent cu a îl priva de un număr de ore din timpul său şi a-l constrânge să desfăşoare diferite activităţi. Dacă oamenii te obligă să desfăşori o anumită muncă sau să munceşti fără plată pentru o anumită perioadă de timp, aceasta înseamnă că ei decid ce anume trebuie să faci şi ce scopuri trebuie să servească munca ta, indiferent de deciziile tale. Acest proces prin care ei te privează de puterea de decizie îi transformă în proprietari parţiali asupra persoanei tale; le dă un drept de proprietate asupra ta”[1]. Acest lucru, însă nu este permis în principiu deoarece ar încălca principiul proprietăţii de sine.

Dar dacă individul este proprietarul de drept exclusiv asupra persoanei sale şi a rezultatelor exercitării abilităţilor sale, atunci distribuirea avuţiei şi a beneficiilor în societatea considerată în ansamblu este o distribuire dreaptă dacă fiecare este îndreptăţit să deţină ceea ce posedă, adică dacă a ajuns să aibă acele posesiuni prin acţiuni care nu încalcă principiul dreptăţii în achiziţie şi în transfer, precum şi acela al rectificării. În consecinţă, distribuirea avuţiei, a beneficiilor şi a oportunităţilor este dreaptă, indiferent de cât de egală

[1] R. Nozick, *op. cit.*, p. 172.

sau inegală se întâmplă să fie, oricât de corectă sau incorectă ni s-ar putea părea din punct de vedere intuitiv. Singurul lucru care contează este ca oamenii să fi ajuns să dețină ceea ce posedă într-o manieră consistentă cu principiile dreptății, ceea ce permite fără nici o restricție existența situațiilor în care unii oameni au mai mult decât alții, unii leneși care au noroc sunt mai bogați decât cei care muncesc din greu, sau indivizi aflați în conflict cu morala o duc mai bine decât oamenii corecți și cinstiți[1]. De aici rezultă că inegalitatea poate fi gândită ca o stare perfect normală și care se bucură de îndreptățire indiscutabilă, iar egalitatea programatică în ceea ce privește avuția, beneficiile, oportunitățile poate fi realizată numai cu prețul comiterii de nedreptăți, de îndată ce instituirea și menținerea unei stări de egalitate presupune încălcarea dreptului individual la proprietatea de sine[2].

Conform teoriei dreptății propusă de Nozick, individul este îndreptățit să dețină tot ceea ce a dobândit prin exercitarea înzestrărilor sale ori prin schimburi legitime cu ceilalți, ceea ce nu mai lasă loc pentru nici un fel de intervenție colectivă în favoarea celor care sunt mai puțin avantajați, deoarece numai persoanele individuale au libertatea de a decide dacă doresc sau nu să ofere ajutor celor care au nevoie de el. Din această perspectivă, nu există nici o obligație morală de a veni în ajutorul celor defavorizați, deoarece fiecare persoană ajunge să aibă parte de ceea ce merită, ca o consecință a acțiunilor proprii: fiecare merită situația în care se găsește, deoarece ajunge aici în virtutea capacității proprii de autodeterminare. Aceasta se întâmplă, consideră Mithaug, deoarece

[1] Ed. Feser, *Robert Nozick (1938-2002)*, în „Internet Encyclopedia of Philosophy", disponibil on-line la http://www.iep.utm.edu/nozick/
[2] M.W. Van Wyk, *op. cit.,* p. 183.

viața socială este înțeleasă ca o succesiune de tranzacții între indivizi care urmăresc atingerea unor scopuri corespunzătoare diferitelor capacități de care dispun. Diferențele dintre indivizi în ceea ce privește capacitățile, șansele și rezultatele sunt considerate ca fiind responsabilitatea acestora, iar fiecare dintre ei arată că își asumă această responsabilitate prin faptul că se angajează în tranzacții cu scopul de a-și îmbunătăți capacitatea de a obține ce doresc în viață. Faptul că indivizii diferă în ceea ce privește capacitățile și oportunitățile nu trebuie privit ca o nedreptate, iar intervențiile colective pentru corectarea acestei situații sunt ilegitime deoarece presupun încălcări ale libertății și dreptului la auto-determinare ale persoanei[1].

Drepturile individuale nu constituie, după Nozick, ceva cu care indivizii sunt înzestrați de la început, în virtutea unui principiu normativ universal, ci sunt câștigate de către fiecare membru al societății, deoarece ele emană din tranzacțiile specifice în care se angajează aceştia în mod voluntar, în care fiecare parte cedează o parte din resursele sale în schimbul unei părți din ceea ce posedă celălalt. Legitimitatea tranzacțiilor vine din faptul că fiecare parte este de acord să respecte drepturile celeilalte într-o anumită sferă a domeniului resurselor și oportunităților, în schimbul recunoașterii drepturilor sale în altă sferă. Rezultatul acestei situații, arată Mithaug, este acela că oportunitățile trebuie gândite ca drepturi și obligații: dreptul lui X la oportunitatea 1 depinde de responsabilitatea lui Y de a-i permite lui X accesul la ea, în timp ce dreptul lui Y la oportunitatea 2 depinde în același fel de responsabilitatea lui X de a-i permite accesul la aceasta. Indivizii sunt de acord să își respecte

[1] D. Mithaug, *op. cit.*, p. 95; R. Nozick, *op. cit.*, pp. 159-160.

reciproc drepturile cu privire la distribuția oportunităților și la accesul la diferite resurse. Echitatea se definește ca situația în care distribuirea oportunităților s-a realizat în urma acordului părților, iar oportunitățile de care dispune fiecare individ îi aparțin în mod îndreptățit deoarece au fost dobândite în acord cu principiile dreptății în achiziție și transfer. Nu există nici o altă modalitate îndreptățită de distribuire a oportunităților, deoarece orice altă procedură ar viola un acord anterior la care s-a ajuns pe calea unei tranzacții liber consimțite între parteneri egali[1].

În situația în care, pentru Nozick, ceea ce este recunoscut ca fiind dreptul unei persoane este ceea ce ea reușește să dobândească prin tranzacții libere cu ceilalți, iar ceea ce se negociază în aceste tranzacții depinde de capacitățile persoanei și de facultatea sa de auto-determinare, atunci urmează că dacă o persoană nu dispune de capacitățile și de șansa de a-și schimba viitorul prin negocierea unei noi oportunități cu ceilalți, nu va putea să-și asigure oportunitatea respectivă. În consecință, arată Mithaug, persoana respectivă nu va fi îndreptățită să pretindă accesul la oportunitatea respectivă, ca la un drept al ei, iar ceilalți nu vor avea nici o obligație de a-i respecta dreptul la aceasta. Deoarece în acest fel anumite persoane sunt private de anumite șanse, din cauza faptului că nu dispun de capacitățile necesare pentru a-și asigura accesul la ele prin negociere cu ceilalți, ele nu pot pretinde că există o discrepanță între ceea ce li s-ar cuveni de drept și ceea ce dețin în fapt, și nu au nici un drept de a cere ca această discrepanță să fie eliminată de către societate. Indivizii sunt îndreptățiți să posede doar acele lucruri și să aibă acces la acele oportunități pe care sunt capabili să și le procure singuri,

[1] D. Mithaug, *op. cit.*, p. 96.

utilizându-şi în mod liber înzestrările naturale şi angajându-se în tranzacţii legitime cu ceilalţi. Ceea ce nu pot obţine prin propriile puteri, nu sunt îndreptăţiţi să aibă. Drepturile unei persoane sunt acele oportunităţi pe care îi poate determina pe ceilalţi să i le respecte în virtutea capacităţilor sale de negociere, iar obligaţiile sale reprezintă ceea ce ea însăşi trebuie să admită şi să respecte în ceea ce priveşte pretenţiile celorlalţi. Dacă o persoană negociază cu o alta de pe poziţii care sunt în mod legitim mai puternice, atunci raportul drepturi-obligaţii care se va institui, deşi va fi unul dezechilibrat, va fi totuşi întrutotul legitim, ceea ce înseamnă că persoana respectivă este perfect îndreptăţită să beneficieze de oportunităţi mai bune decât cealaltă[1].

Consecinţa acestui mod de a înţelege dreptatea este aceea că singurul mod în care un individ poate dobândi bunuri sau îşi poate îmbunătăţi şansele în viaţă este angajarea în tranzacţii libere cu ceilalţi. Nozick arată că „nimeni nu are drepturi la ceva dacă aceasta presupune lucruri sau acţiuni asupra cărora alţi indivizi au drepturi. Drepturile şi îndreptăţirile altora asupra unor lucruri particulare (acest creion, propriul corp şi aşa mai departe), precum şi modul în care ei decid să se folosească de aceste drepturi şi îndreptăţiri determină mediul extern al fiecărui individ şi mijloacele care îi stau la dispoziţie. Dacă scopurile sale presupun utilizarea unor mijloace asupra cărora alţii au drepturi, atunci el trebuie să îşi asigure cooperarea voluntară a acestora”[2].

Dar dacă fiecare este îndreptăţit să aibă doar ceea ce a reuşit să dobândească în mod legitim prin propriile puteri, iar unicul mod în

[1] *Loc. cit.*
[2] R. Nozick, *op. cit.*, p. 238.

care distribuirea proprietății și a oportunităților poate fi modificată este angajarea liberă în tranzacții a indivizilor, atunci urmează că, indiferent de faptul că oportunitățile pot fi inegal distribuite, nu este permisă nici o acțiune a societății pentru corectarea acestei situații. Ceea ce deține fiecare în materie de bunuri sau oportunități este ceea ce a reușit el însuși să dobândească, adică tot ce este îndreptățit să dețină, atât din punct de vedere legal, cât și moral, cu alte cuvinte, fiecare are parte de ceea ce merită. Cei care au parte de oportunități mai bune, se află în această situație deoarece s-au dovedit mai capabili să și le procure, iar cei care au mai puține drepturi și mai puține oportunități sunt aceia care au fost mai puțin capabili de a și le asigura prin tranzacții cu ceilalți membri ai societății, din cauza înzestrărilor naturale mai precare, a abilității limitate de negociere ori a faptului că au depus mai puține eforturi în acest sens. Din punctul de vedere al teoriei lui Nozick, singurul mod acceptabil prin care această stare legitimă de fapt poate fi modificată, iar situația celor mai puțin favorizați îmbunătățită este prin acțiunea individuală voluntară a celor care sunt mai bine situați economic și social. Nu este permisă nici acțiunea colectivă, nici obligarea acestora din urmă să ia măsuri pentru egalizarea oportunităților, singura modalitate acceptabilă fiind tot angajarea în tranzacții individuale libere. Este posibil ca în urma acestor tranzacții să aibă de câștigat nu doar cei defavorizați, ci și cei care doresc să îi asiste, cel puțin în privința gratitudinii, deferenței și a prestigiului social[1].

Trebuie observat în încheiere, după cum accentuează și Cohen, că, deși inegalitatea în ceea ce privește posesiunile ori șansele nu este moralmente condamnabilă din punctul de vedere al teoriei lui

[1] D. Mithaug, *op. cit.*, p. 98.

Nozick, iar existența ei nu permite nici un fel de măsuri colective de îndreptare a situației, el nu descurajează nicidecum inițiativa individuală a persoanelor care doresc să întreprindă acțiuni pentru corectarea ei[1]. Oricine e liber să considere că este greșit din punct de vedere moral să nu îi ajuți pe cei defavorizați și că a nu face acest lucru este blamabil, însă e la fel de liber să creadă contrariul. Din acest motiv, nimeni nu are dreptul de a acționa pentru egalizarea șanselor decât în nume propriu și cu resurse proprii, fapt pentru care teoria lui Nozick interzice impozitarea forțată și alte forme prin care inegalitățile sunt eliminate prin acțiunea colectivă constrângătoare a statului, care e defavorabilă unor persoane, și prin aceasta le încalcă drepturile. Nozick nu încurajează oamenii să se bucure că există inegalități, ci doar constată că acestea există, și că nu sunt ilegitime dacă nu se încalcă principiile dreptății atunci când ele apar. El nu îndeamnă pe oameni să refuze să îi ajute pe cei defavorizați, ci doar subliniază că această acțiune trebuie să fie produsul inițiativei private a individului, și nu a acțiunii statului, care ar încălca astfel libertățile și drepturile persoanelor. Principiul proprietății de sine arată că fiecare om ar trebui să fie liber să facă tot ceea ce dorește cu sine însuși și cu ceea ce deține legitim, atâta timp cât nu afectează negativ libertatea celorlalți, și deci el e liber să acționeze pentru egalizarea șanselor și pentru a oferi compensații celor defavorizați, dacă el însuși decide în mod liber că dorește să facă acest lucru, însă statul ori societatea nu au nici un drept de a-l constrânge să facă aceasta împotriva voinței sale.

[1] G.A. Cohen, *op. cit.*, p. 68.

8. CONTEXTE SOCIALE DE ACȚIUNE ÎN VEDEREA EGALIZĂRII ȘANSELOR

8.1. Principii generale de acțiune

Oricât de interesante sunt discuțiile teoretice despre problema egalității șanselor, în cele din urmă problema fundamentală este aceea a traducerii lor în realitate, adică a instituirii unei stări de fapt în care, deși nu putem exclude în totalitate anumite manifestări și atitudini ale oamenilor față de semenii lor, să minimizăm pe cât posibil incidența și efectele negative ale acestora. În orice societate contemporană, oricât de elevată ar fi aceasta, membrii anumitor grupuri umane au de înfruntat situații de discriminare sau inegalitate doar din cauza faptului că sunt într-un fel sau altul diferiți în raport cu cei care constituie majoritatea, fie că e vorba de culoarea pielii, convingerile religioase, apartenența etnică, apartenența de gen, orientarea sexuală, apartenența la anumite categorii socio-economice sau anumite dizabilități fizice ori psihice. Instituirea unei egalități reale a șanselor pentru toți membrii societății înseamnă în cele din urmă eliminarea pe cât este posibil a tuturor situațiilor de acest fel.

În capitolele precedente am văzut cum se pune problema la nivel principial, din diferite perspective teoretice, în contextul cărora măsurile reparatorii destinate să egalizeze șansele tuturor membrilor societății vizau mai ales acțiunea colectivă, ori acțiunile pe care ar trebui să le întreprindă statul în numele cetățenilor săi în acest sens.

Rămâne ca în cele ce urmează să ne ocupăm de ceea ce poate și trebuie să facă fiecare persoană individuală în diversele contexte ale vieții sale în societate, pentru a nu perpetua prin acțiunile sale situații de inegalitate, dar și pentru a lua măsuri pozitive de eliminare a lor acolo unde ele există. După cum se știe, oamenii sunt în anumite privințe asemănători, iar în altele diferiți. Pentru a putea ajunge la o situație cât mai apropiată de egalitatea autentică a șanselor, trebuie uneori să ținem seama de asemănările dintre oameni, de ceea ce îi face să fie cu toții membri ai speciei umane, iar alteori de deosebirile dintre ei, de ceea ce le conferă specificul individual sau de grup. Trebuie să luăm notă de diferențele dintre ei mai ales atunci când aceste diferențe naturale conduc la apariția unor dezavantaje sociale și economice pentru cei afectați de ele, și să căutăm să luăm acele măsuri care pot minimiza ori compensa, în diverse moduri, aceste dezavantaje. Trebuie să punem însă accent pe asemănări, adică pe ceea ce oamenii au cu toții în comun, în sensul că nu trebuie să îngăduim nici unei forme de discriminare să funcționeze și să producă ori să accentueze prin aceasta alte situații de inegalitate care se pot naște astfel. Ceea ce ne interesează în acest capitol este, prin urmare, să identificăm o serie de reguli de acțiune prin care fiecare dintre noi, ca persoană individuală și în nume propriu, să se comporte în mod corect față de toți ceilalți, în așa fel încât să nu producă inegalități în ceea ce privește șansele lor de a fi tratați în mod egal și de a se bucura de oportunități similare, a nu accentua inegalitățile deja existente, ci dimpotrivă, a face tot ce îi stă în putință pentru compensarea ori eliminarea acestora.

O veche tradiție filosofică europeană, care ne duce până la originile filosofiei morale occidentale, pune în legătură virtutea și cunoașterea. Socrate, întemeietorul acestei discipline teoretice,

considera că omul nu poate fi virtuos, adică nu poate să facă ceea ce este bine, dacă nu a dobândit mai întâi cunoașterea binelui și răului. Odată însă ce deține această cunoaștere, argumentează el, omul nu mai poate să facă decât ceea ce este bine, deoarece a face răul atunci când cunoști binele reprezintă o contradicție între gândire și acțiune, o situație de schizofrenie în care el însuși s-ar pune. Cunoașterea este, prin urmare, aceea care te împiedică să faci răul, este însăși virtutea. În spiritul acestei tradiții argumentează și cercetătorii britanici Phil Clements și Tony Spinks, autorii unui cuprinzător îndrumar în practica egalității de șanse, care reprezintă, datorită secolelor de tradiție anglo-saxonă în domeniul teoriei și practicii egalității, o sursă excelentă de răspunsuri la întrebările de care ne ocupăm aici[1]. Ideea de la care ei pleacă în încercarea de a oferi principii de acțiune individuală practică prin care să putem realiza cât mai mult din dezideratul egalității șanselor este acea după care originea tuturor atitudinilor greșite în acest domeniu este necunoașterea, ignoranța.

Expresia cea mai frecventă a ignoranței care conduce la adoptarea unor atitudini greșite față de ceilalți și pune în pericol idealul egalității șanselor este faptul că modul în care gândim despre ceilalți este adesea afectat de prejudecăți. După cum arată și termenul, o pre-judecată implică ideea de judecată formulată în avans, adică înseamnă să ne formăm și eventual să ne exprimăm o convingere cu privire la o situație, o persoană, un grup de oameni, o teorie, un set de valori etc., mai înainte de a avea suficiente date care

[1] P. Clements, T. Spinks, *The Equal Opportunities Handbook*, Revised 4th edition, London and Philadelphia, Kogan Page, 2009. Datorită calității deosebite și caracterului cuprinzător al acestei lucrări, ne vom folosi intensiv în cele de urmează de ideile și argumentele pe care le prezintă autorii săi.

ne-ar permite să cunoaștem suficient de bine obiectul judecății noastre, astfel încât să ne pronunțăm competent, în cunoștință de cauză. Spre exemplu, adesea ne formăm prejudecăți, fie că le exprimăm deschis, fie că le păstrăm pentru noi înșine, cu privire la anumite grupuri etnice, ori minorități sexuale, fără a fi cunoscut personal pe membrii acestora, ori chiar fără a fi avut nici un contact cu ei. Deși îndeobște se consideră că prejudecățile sunt negative, depreciative, adică exprimă opinii negative despre lucruri, persoane și grupuri, acest lucru nu este adevărat, deoarece există și o serie întreagă de prejudecăți pozitive, în care avem tendința de a supra-aprecia obiectul judecății noastre, de a-i atribui trăsături pozitive pe care în realitate nu le are. Cu toate că, în general, egalitatea șanselor este afectată de prejudecățile negative, fapt este că și acelea pozitive pot conduce la discriminare și la inegalitate, deoarece opinia nejustificat de bună pe care o avem despre o persoană sau un grup ne poate face să-i concedem drepturi suplimentare în raport cu ceilalți.

Prejudecățile se formează cel mai adesea fără ca noi să ne dăm seama că sunt produsul unui raționament care nu se bazează pe suficiente date. Dimpotrivă, convingerea noastră este că ne-am pronunțat în cunoștință de cauză, și că deci suntem îndreptățiți să ne formăm o opinie, cum se întâmplă atunci când judecăm un grup pe baza experienței pe care o avem despre unul singur dintre membrii săi. Mintea umană are tendința de a umple în mod nejustificat golurile de informație și de a generaliza în mod pripit, folosind puțina informație de care dispune, deoarece a avea o opinie despre ceva, oricât de neîntemeiată, este resimțit de noi ca fiind preferabil situației în care nu avem nici o opinie. Ne simțim mai bine dacă (credem că) știm ceva despre un lucru, decât dacă nu știm și nu putem spune nimic despre el, caz în care avem parte de ceea ce se

numește uneori disconfort cognitiv. În acest mod însă, faptul că suntem predispuși la pre-judecare dă naștere unor idei cărora le lipsește o întemeiere suficientă, numite stereotipuri.

Stereotipul este o categorie specială a prejudecății, în care avem de-a face cu convingerea că, în virtutea faptului că o persoană aparține unui anumit grup ușor de identificat, ea posedă tocmai datorită acestei apartenențe anumite trăsături pe care le considerăm (deoarece avem anumite experiențe directe, ori doar informații indirecte) a fi caracteristice acelui grup[1]. Spre exemplu, observând în mod direct faptul că unii membri ai etniei rrome își câștigă existența prin mijloace ilicite, ne formăm convingerea că toți membrii acesteia procedează astfel; similar, abundența de anecdote pe teme caracteristice ne poate face să ne formăm anumite stereotipuri deosebit de puternice, deși nejustificate, despre ardeleni, olteni, moldoveni, polițiști sau persoane cu părul de culoare deschisă. Formarea stereotipurilor ne determină să îi etichetăm pe ceilalți cu deosebită ușurință. În general, cu toții ne așteptăm să fim tratați ca persoane individuale și să ne fie observate și luate în considerație trăsăturile individuale, însă etichetarea reprezintă tocmai neglijarea individualității și atribuirea necritică a unor trăsături generale (pozitive ori negative) care pun în umbră adevăratele calități ale fiecăruia, ceea ce este incorect și poate deveni frustrant, mai ales atunci când are consecințe cu privire la drepturile sau oportunitățile care ni se refuză din acest motiv. Etichetările vizează, de obicei, acele trăsături prin care membrii unui grup sunt diferiți (sau sunt considerați ca fiind diferiți) de cei care fac etichetarea, și care constituie calități care nu pot fi schimbate prin acțiuni ale celor vizați

[1] *Ibidem*, pp. 8-9.

(precum culoarea pielii, apartenența etnică sau de gen, anumite dizabilități etc.). Din moment ce nu stă în puterea persoanelor să modifice aceste trăsături, ceea ce trebuie să încercăm este să ne modificăm propriul mod de a ne raporta la ele, odată ce am înțeles acest lucru.

O dificultate care apare aici în legătură cu problema egalității șanselor, și asupra căreia atrag atenția Clements și Spinks este următoarea: oamenii refuză adesea să își revizuiască prejudecățile, stereotipurile și să abandoneze deprinderea de a eticheta pe ceilalți, deoarece consideră că aceasta este doar o chestiune privată, teoretică și fără urmări practice. Avem tendința să credem că fiecare poate avea (și chiar e îndreptățit să aibă) orice opinii private despre alte persoane ori grupuri, și în același timp să acționeze fără a fi influențat de acestea, ca și când nu le-ar avea. Cu alte cuvinte, am dreptul să cred ce vreau despre ceilalți, atâta vreme cât nu permit ca aceste convingeri ale mele să îmi influențeze acțiunile, am dreptul să am prejudecăți, atâta timp cât nu le las să se manifeste. Această convingere este însă cu totul neîntemeiată, deoarece comportamentul nostru verbal și gestual este întotdeauna determinat de opiniile, atitudinile și convingerile noastre, ceea ce se poate observa cel mai bine în condiții de tensiune nervoasă și stres, cum ar fi situațiile conflictuale sau de dezacord, astfel că atunci ies la iveală prejudecățile și convingerile noastre cele mai intime, despre care credem îndeobște că le putem ține sub control[1].

Dacă prejudecata este o chestiune care ține de domeniul gândirii, al ideilor (îndeobște negative) pe care ni le facem despre cei care sunt diferiți de noi, corespondentul său în domeniul acțiunii

[1] *Ibidem,* p. 10.

practice este discriminarea. Discriminarea (din lat. *discriminare* = a face deosebire și gr. *krinein* = a alege, a separa) constă, în general, în a acționa în mod favorabil în raport cu un numit grup și defavorabil față de celelalte, ori dimpotrivă, a defavoriza un grup în raport cu celelalte, în condițiile în care favorizarea ori defavorizarea se bazează pe prejudecăți. Din perspectivă juridică, în legislația românească prin discriminare se înțelege „orice deosebire, excludere, restricție sau preferință, pe baza de rasă, naționalitate, etnie, limbă, religie, categorie socială, convingeri, sex, orientare sexuală, vârstă, handicap, boală cronică necontagioasă, infectare HIV, apartenență la o categorie defavorizată, precum și orice alt criteriu care are ca scop sau efect restrângerea, înlăturarea recunoașterii, folosinței sau exercitării, în condiții de egalitate, a drepturilor omului și a libertăților fundamentale sau a drepturilor recunoscute de lege, în domeniul politic, economic, social și cultural sau în orice alte domenii ale vieții publice”[1]. Spre exemplu, dacă o persoană infectată cu HIV nu primește o anumită slujbă pentru care a concurat și îndeplinește toate condițiile prevăzute de lege și solicitate de angajator, din cauza faptului că angajatorul are prejudecăți împotriva celor seropozitivi, atunci se consideră că acesta din urmă a săvârșit un act de discriminare. Se poate spune că discriminarea, oricare ar fi forma ei de manifestare, este atitudinea aflată în opoziție totală cu aceea care promovează egalitatea oportunităților pentru toate persoanele. Discriminarea este contrariul egalității de șanse.

[1] Legea nr. 324 din 14 iulie 2006 pentru modificarea și completarea Ordonanței Guvernului nr. 137/2000 privind prevenirea și sancționarea tuturor formelor de discriminare, publicată în „Monitorul Oficial”, nr. 626 din 20 iulie 2006, art. I, alin. 1.

Phil Clements și Tony Spinks consideră că prejudecățile apar și acțiunile discriminatorii au loc din cauza influenței unuia sau mai multora dintre cei cinci factori care se găsesc la originea acestor atitudini: (1) ignoranța, (2) puterea, (3) vulnerabilitatea, (4) educația și (5) conformismul[1]. Cunoașterea și înțelegerea lor poate contribui decisiv la diminuarea și chiar eliminarea efectelor pe care ele îndeobște le produc în contextul care ne interesează aici.

(1) Ignoranța. Este evident că un rol important în constituirea prejudecăților și apariția stereotipurilor de gândire îl deține lipsa experiențelor și a cunoștințelor despre cei care sunt diferiți de noi. Faptul că adesea, din cauza lipsei de informație, nu înțelegem de ce membrii altor grupuri se comportă diferit față de noi, de ce au alte tradiții, obiceiuri alimentare, reguli de conduită și de vestimentație, ne determină uneori să considerăm că modurile în care ceilalți sunt diferiți au o conotație negativă, și chiar amenințătoare: tindem să credem că ceea ce ei fac altfel decât noi nu poate fi decât greșit și chiar periculos. Cu cât aflăm mai multe despre ceilalți, cu atât înțelegem mai bine de ce se comportă în modul lor specific, devenim capabili într-o oarecare măsură să le înțelegem modul de gândire și ajungem să acceptăm că, de cele mai multe ori, nu e nimic greșit sau periculos în aceste diferențe. Urmează de aici, consideră Clements și Spinks, că unul dintre cele mai eficiente moduri de a depăși prejudecățile și de a evita să comitem discriminări este limitarea ignoranței prin informare și cunoaștere a celorlalți.

(2) Puterea. Un alt factor care contribuie la apariția prejudecăților este existența raporturilor de putere. Cei care se situează pe poziții de putere (de exemplu, datorită faptului că aparțin

[1] P. Clements, T. Spinks, *op. cit.*, p. 11.

grupului majoritar) tind să considere despre ceilalți că, prin ideile și acțiunile lor specifice, reprezintă o amenințare la adresa lor, și să acționeze în consecință prin măsuri discriminatorii împotriva acestora. Relațiile de putere determină apariția a ceea ce se numește „discriminare instituțională", adică acele forme de încălcare a egalității care sunt inerente sistemului social și anumitor instituții ale acestuia, cum ar fi sistemul educațional, cel de sănătate publică, ori administrația centrală, în care adesea anumite grupuri dețin în mod tradițional pozițiile de putere[1].

(3) Vulnerabilitatea. În legătură strânsă cu ignoranța și cu raporturile de putere care nasc prejudecăți negative față de cei care sunt altfel decât noi este și sentimentul de vulnerabilitate care derivă din interpretarea a ceea ce este neobișnuit și diferit ca fiind amenințător. Modul nostru de viață, locul de muncă, ideile religioase, opțiunile sexuale, preferințele de toate categoriile sunt resimțite ca fiind vulnerabile în fața acțiunii potențial dizolvante a membrilor altor grupuri. Astfel, spre exemplu, reacțiile negative față de imigranți sunt provocate adesea de convingerea că ei pot compromite identitatea culturală a majorității, resimțită ca vulnerabilă. La fel, acțiunea publică desfășurată de minoritatea homosexualilor este resimțită de majoritate ca fiind amenințătoare pentru modul său de viață, întemeiat, între altele, pe o anumită concepție despre bine și rău care e pusă în primejdie de ceea ce membrii acestei minorități sexuale fac și spun în public.

(4) Educația. Deși fiecăruia dintre noi îi place să creadă că manifestă independență în gândire și că ideile sale îi aparțin, în fapt multe dintre convingerile noastre sunt produsul mediului în care am

[1] *Ibidem*, pp. 12-13.

trăit şi am fost educaţi, astfel că le-am preluat de la alţii: de la părinţi, prieteni, profesori, formatori de opinie. Desigur că multe dintre ele sunt idei bune şi convingeri întemeiate, însă unele reprezintă prejudecăţi şi opinii eronate, valori şi atitudini discutabile. Modul în care putem descoperi care dintre ideile pe care le-am primit de la alţii sunt demne de a fi păstrate şi care trebuie amendate este examinarea critică a convingerilor, atitudinilor şi judecăţilor noastre de valoare, lucru care nu este deloc uşor de realizat, deoarece presupune să trecem dincolo de obişnuinţele şi justificările pe care ni le-am construit de-a lungul timpului şi să înţelegem adevăratele motive pentru care avem aceste convingeri şi atitudini.

(5) Conformismul. Fiecare persoană resimte nevoia de a trăi în comunitate, de a-şi depăşi solitudinea şi de a conviețui împreună cu semenii săi. Din acest motiv, oamenii sunt adesea nevoiţi să renunţe la ideile proprii şi să le adopte pe cele ale majorităţii, fiindcă altfel riscă să fie marginalizaţi ori chiar excluşi din comunitatea din care doresc să facă parte. Chiar dacă opinia lor este în realitate că ideile în cauză nu sunt corecte şi că ar trebui să ia atitudine împotriva celor care le susţin, dorinţa de a se integra în comunitate îi determină să nu manifeste dezacord faţă de convingerile majorităţii. Aşa se întâmplă de multe ori atunci când cei mai mulţi dintre membrii grupului sunt rasişti, sexişti, xenofobi ori manifestă ostilitate faţă de diferite grupuri minoritare, încălcând astfel principiile egalităţii de şanse şi tratamentului echitabil: chiar dacă unii dintre noi nu suntem de acord cu astfel de atitudini, decidem să nu spunem şi să nu facem nimic, tocmai din cauza faptului că suntem în mod fundamental conformişti. A nu lua atitudine înseamnă însă a deveni părtaşi pasivi la astfel de manifestări negative, ceea ce ne face să fim la fel de

culpabili ca și cei care se manifestă activ prin acțiuni discriminatorii evidente[1].

După ce am văzut care sunt cauzele apariției prejudecăților și ale atitudinilor discriminatorii, este firesc să ne întrebăm care sunt consecințele practice reale ale acestora din urmă, adică să încercăm să vedem la ce fel de comportamente ale oamenilor față de semenii lor conduc ele. Într-o carte intitulată *Natura prejudecăților* publicată în 1954[2], dar care își păstrează actualitatea sub acest aspect și astăzi, psihologul american Gordon Willard Allport (1897 - 1967) a propus o clasificare graduală a acestor consecințe, care a ajuns să fie cunoscută sub denumirea de „Scala lui Allport a prejudecății și discriminării" (*Allport's Scale of Prejudice and Discrimination*). Ea presupune cinci niveluri ordonate în sens crescător în funcție de gravitatea lor: (1) anti-locuția; (2) evitarea; (3) discriminarea; (4) violența fizică; (5) exterminarea. Să vedem în ce constă fiecare dintre acestea.

(1) Anti-locuția (din lat. *locutio* = vorbire, expresie, discurs) denumește situația în care membrii unui grup recurg la exprimări depreciative la adresa membrilor altor grupuri din societate. De cele mai multe ori este vorba de membrii majorității care au un discurs negativ ori jignitor la adresa minoritarilor, dar se întâmplă, de asemenea, ca minoritarii să se exprime astfel despre majoritari ori despre alte grupuri minoritare. Cel mai adesea, anti-locuția ia forma umoristică a anecdotelor care vehiculează și perpetuează o serie întreagă de stereotipuri pe care grupurile și le construiesc unele despre altele, dar alteori discursul depășește nivelul simplei glume,

[1] *Ibidem*, pp. 14-15.
[2] G.W. Allport, *The Nature of Prejudice*, Reading, MASS., Addison-Wesley Co. Inc., 1954.

recurge la etichetări și la violențe verbale, caz în care este încărcat de ură și incitare la ură și discriminare. În general, anti-locuția nu este prin sine vătămătoare, dar pregătește personajele și scena pentru acțiuni care pot deveni astfel.

(2) Evitarea este situația în care membrii unui grup, atât ai celui majoritar, cât și ai celor minoritare (în raport cu majoritatea ori în relațiile reciproce dintre ele) recurg la acțiuni premeditate pentru a nu avea de-a face, pe cât este posibil, cu membrii altui grup. Evitarea nu reprezintă în sine o acțiune prin care se intenționează comiterea unui rău real la adresa cuiva, însă ea poate avea acest efect deoarece conduce la marginalizarea și ostracizarea unor persoane ori grupuri în raport cu restul societății. Marginalizarea este cel mai adesea rezultatul acțiunii prin care membrii majorității îi evită pe minoritari, dar nu de puține ori se întâmplă invers: spre exemplu, în cazul minorității maghiare din România, membrii acesteia sunt cei care se izolează în raport cu majoritatea, evitând ori de câte ori este posibil contactul cu aceasta, și devin astfel niște marginali din cauza propriei lor străduanii de a se delimita continuu de societatea în mijlocul căreia trăiesc.

(3) Discriminarea este trecerea de la exprimarea verbală a prejudecăților la operaționalizarea lor, adică la demersul destinat să limiteze prin acțiuni concrete accesul anumitor grupuri sau persoane la ceea ce li se cuvine în virtutea egalității de șanse. Discriminarea este, așadar, prejudecata transpusă în acțiune și poate să includă elemente care țin de primele două niveluri, anti-locuția și evitarea. Scopul acțiunilor discriminatorii este în mod explicit acela de a aduce prejudicii membrilor grupului vizat, pe care îi împiedică să obțină ceea ce li se cuvine de drept, să-și atingă anumite scopuri, să ocupe anumite poziții economico-sociale etc. Cu alte cuvinte, grupul

care recurge la discriminare urmărește în mod activ să facă un rău celor pe care îi discriminează.

(4) Violența fizică este nivelul următor al traducerii în faptă a prejudecăților și constă în recurgerea la atacuri fizice împotriva persoanelor, vandalizarea și distrugerea proprietăților indivizilor sau grupurilor care sunt vizate. Deoarece membrii minorităților sunt prin definiție mai puțin numeroși decât cei ai majorității, îndeobște le lipsește forța armată, economică ori politică necesară pentru a recurge la violență sistematică împotriva celor din urmă, astfel că violența este de cele mai multe ori apanajul majorității, însă există și cazuri izolate în care membrii unei minorități săvârșesc atacuri împotriva persoanei sau bunurilor majoritarilor ori împotriva membrilor altor minorități.

(5) Exterminarea reprezintă cea mai gravă formă de punere în practică a prejudecăților și înseamnă pur și simplu eliminarea fizică a tuturor membrilor unui anumit grup de către membrii altuia, îndeobște ai celui majoritar. Pretextele invocate în asemenea cazuri sunt diverse, de la cele de natură religioasă, politică, economică, ideologică și până la cele culturale, rasiale ori etnice, însă în spatele lor stau cel mai adesea pur și simplu sentimente puternice de ură față de membrii minorității vizate. Membrii minorităților nu dispun, de regulă, de mijloacele necesare pentru a proceda la exterminarea altor grupuri, dar uneori pot participa activ alături de majoritari la aceste acțiuni[1].

În aceste condiții, trebuie să ne întrebăm ce anume poate să facă, în general, fiecare dintre noi pentru a preveni aceste consecințe,

[1] C.J. Heuer, *Allport's Scale of Prejudice and Discrimination (How It Relates to the Deaf Community)*, disponibil on-line la http://deafecho.com/2011/01/allports-scale-of-prejudice-and-discrimination-how-it-relates-to-the-deaf-community/

care pot fi, după cum am văzut, de la unele doar neplăcute, până la unele extrem de grave. După cum vom vedea în subcapitolele care urmează, există lucruri pe care le putem face în domeniile specifice în care se manifestă prejudecăți, etichetări, stereotipuri, discriminare și încălcări ale principiului egalității șanselor. Există însă, după cum subliniază Clements și Spinks, o serie de deprinderi pe care ni le putem forma și educa, și care constituie niște abilități generale, aplicabile în toate cazurile, indiferent de domeniul despre care e vorba, și care deci pot constitui fundamentele demersului nostru de limitare a discriminării și încălcării egalității de șanse. Aceste abilități transferabile sunt: (1) empatia; (2) înțelegerea; (3) conștientizarea; (4) sensibilitatea; (5) capacitatea de a calcula consecințele și (6) disponibilitatea de ne comporta corect.

(1) Empatia este o situare afectivă și cognitivă care nu trebuie confundată cu simpatia (care este atracția, înclinarea, afinitatea, atașamentul pe care cineva îl simte față de o persoană). Empatia înseamnă pur și simplu abilitatea de a te pune, în mod imaginar, în situația celuilalt pentru a înțelege cum gândește, ce simte, ce dorește, cum și de ce ar reacționa în anumite circumstanțe. Alături de această plasare în locul celuilalt, mai putem face încă un pas, și anume să încercăm nu doar să vedem cum gândește și ce simte acesta, dar și cum anume este privit propriul nostru comportament din punctul lui de vedere, adică să încercăm să înțelegem cum suntem văzuți noi înșine de către ceilalți. Aceasta ne poate ajuta în mod semnificativ să ne cenzurăm prejudecățile și manifestările discriminatorii. Dacă, spre exemplu, intenționăm să facem o afirmație defăimătoare despre un grup etnic, ar fi bine ca mai înainte să ne punem în locul unuia dintre membrii săi, să încercăm să înțelegem cum ar recepta-o acesta, și apoi ce anume ar

gândi despre noi. Dacă vom reuși să facem acest lucru, este foarte probabil că ne vom abține să mai facem respectiva afirmație[1].

(2) Înțelegerea este strâns legată de empatie și se referă la identificarea și clarificarea (a) modurilor în care atitudinile noastre pot conduce la apariția prejudecăților; (b) modului în care atitudinile noastre ne pot schimba comportamentul și pot produce comportamente discriminatorii; (c) tipurilor de comportament care pot conduce la încălcarea egalității de șanse; (d) consecințelor atitudinilor noastre față de ceilalți; (e) modului în care, prin empatie și sensibilitate, putem evita să îi afectăm negativ pe ceilalți.

(3) Conștientizarea presupune o estimare cât mai precisă a efectelor pe care comportamentul sau limbajul nostru le produc asupra ceilalți, dar și a reacțiilor acestora la ceea ce noi spunem sau facem. Aceasta înseamnă a renunța la ideea extrem de răspândită după care oamenii sunt datori să ne accepte așa cum suntem, fiindcă asta e natura noastră și nu o putem schimba cu nimic, deoarece mai devreme sau mai târziu o astfel de atitudine va conduce la apariția conflictelor. De asemenea, conștientizarea presupune o sporire a atenției față de nevoile speciale pe care ceilalți le-ar putea avea, și încercarea de a veni în întâmpinarea acestor nevoi, atât cât este posibil.

(4) Sensibilitatea în ceea ce privește persoanele și diferitele situații în care acestea se găsesc reprezintă și ea o abilitate transferabilă, care se rafinează odată cu conștientizarea. Cu toții așteptăm de la cei din jurul nostru să înțeleagă ceea ce simțim la un moment dat și să țină cont de sentimentele și opiniile noastre, astfel că trebuie să înțelegem că și din partea noastră se așteaptă același

[1] P. Clements, T. Spinks, *op. cit.*, pp. 18-19.

lucru. Abilitatea de a manifesta sensibilitate față de sentimentele și convingerile celorlalți este importantă, mai ales în situațiile în care avem de-a face cu persoane care fac parte din culturi diferite, deoarece e foarte probabil ca ideile, trăirile și nevoile acestora să fie foarte diferite de ale noastre, astfel că e necesar să manifestăm și mai multă deschidere față de ele[1].

(5) Abilitatea de a calcula consecințele acțiunilor noastre este, de asemenea, extrem de importantă, deoarece majoritatea faptelor noastre nu au efecte numai în ceea ce ne privește pe noi, ci și asupra celorlalte persoane cu care intrăm în relație. Această abilitate este importantă, subliniază Clements și Spinks, mai ales atunci când este vorba de respectarea egalității șanselor, a diversității culturale și sociale și a tratamentului echitabil, deoarece în aceste situații un comportament rasist, xenofob, sexist, grevat de prejudecăți, lipsit de sensibilitate și de înțelegere poate avea consecințe serioase pentru toate părțile implicate. Dacă vom fi capabili de a anticipa corect consecințele acțiunilor noastre, atunci vom putea fi siguri că ne comportăm față de ceilalți într-o manieră nediscriminatorie și lipsită de prejudecăți, că nu îi vom jigni și nu vom încălca principiul egalității șanselor pentru toți.

(6) Disponibilitatea de a ne comporta corect față de ceilalți presupune dorința autentică de a ne examina mereu în manieră critică ideile, convingerile și atitudinile, cu scopul de a le detecta pe cele greșite, de a ne descoperi propriile prejudecăți și de a renunța neîntârziat la ele. De asemenea, este nevoie de o dorință reală de a ne corecta comportamentul, cu scopul de a ne manifesta mereu nediscriminatoriu și echitabil față de ceilalți, de a respecta modul în

[1] *Ibidem*, pp. 20-21.

care ei sunt diferiți de noi și de a nu încălca niciodată principiul egalității șanselor. Deoarece, în general, societatea manifestă așteptarea ca noi să avem această disponibilitate, se întâmplă uneori ca anumite persoane care nu o posedă realmente să simuleze dorința autentică de a da dovadă de corectitudine față de ceilalți, însă oamenii au dezvoltat o capacitate deosebită de a detecta aceste cazuri și acționează în consecință pentru sancționarea lor. Afară de aceasta, după cum am mai arătat, în general nu este posibil să ne comportăm în dezacord cu convingerile noastre intime pentru o perioadă mai lungă de timp, deoarece mai ales în condiții de tensiune psihică și stres, acestea ies la iveală în cele din urmă și ne influențează negativ atitudinile și acțiunile. Din acest motiv, trebuie să ne străduim ca această disponibilitate pentru corectitudine în gândire și acțiune să fie una autentică[1].

În cele spuse până aici, am văzut care sunt factorii care conduc la încălcarea principiului egalității șanselor prin acțiuni discriminatorii care sunt determinate de prejudecățile pe care încă le mai avem. Am trecut în revistă principalele cauze care duc la apariția prejudecăților, formele în care se manifestă încălcările principiului egalității șanselor, dar și modurile în care, prin perfecționarea unor abilități generale transferabile, putem preveni apariția acestor situații. În continuare, vom încerca să vedem, cu titlu de exemplificare, cum anume trebuie să acționăm pentru a evita discriminările și a respecta principiul egalității oportunităților în câteva contexte și situații specifice în care fiecare dintre noi, ca ființă socială, este pus mai devreme sau mai târziu: în utilizarea limbajului, în relațiile cu persoane de altă etnie, în domeniul relațiilor de gen și în sfera

[1] *Ibidem*, pp. 21-22.

relațiilor cu persoane cu dizabilități. Desigur că aceste exemple nu epuizează nici pe departe domeniul relațiilor interumane în care egalizarea șanselor este un deziderat fundamental. În domenii precum apartenența religioasă, sexuală, apartenența la un grup de vârstă, o categorie socio-profesională sau la o comunitate de idei și convingeri este, de asemenea, important să urmărim respectarea principiului egalității șanselor, însă spațiul limitat al acestei lucrări nu permite abordarea tuturor acestor cazuri. În altă ordine de idei, abordarea situațiilor concrete va viza mai degrabă eforturile pe care trebuie să le facă fiecare dintre noi, ca persoană privată, pentru a-și schimba în bine modul de a gândi referitor la problema egalizării șanselor, deoarece am pornit de la premisa că gândirea este aceea care ne determină întotdeauna acțiunile, iar o gândire corectă va conduce la o acțiune corectă. Aspectul legislativ și instituțional a fost lăsat la o parte, deoarece reprezintă mai degrabă domeniul de competență al autorităților statului, însă nu a fost considerat neimportant, astfel că Anexele conțin câteva elemente esențiale ale legislației europene și românești din domeniul combaterii discriminării și implementării principiului egalității de șanse.

8.2. Limbajul și egalitatea de șanse

Limbajul pe care îl utilizăm, consideră Clements și Spinks, are un rol esențial în ceea ce privește corectitudinea cu care îi tratăm pe ceilalți, fapt pentru care trebuie să avem în vedere respectarea a două principii fundamentale: (a) trebuie să dăm dovadă de sensibilitate atunci când facem afirmații despre ceilalți și (b) expresiile folosite trebuie să fie potrivite și relevante.

A da dovadă de sensibilitate în utilizarea limbajului înseamnă a avea în vedere întotdeauna efectele posibile pe care afirmațiile noastre le pot avea asupra celorlalți, deoarece felul în care ne exprimăm despre alte persoane poate avea consecințe emoționale negative asupra acestora. Cuvintele pot deveni un puternic instrument de discriminare, atât într-o modalitate directă și explicită, cât și într-o manieră implicită, mai subtilă, mai puțin evidentă la prima vedere, dar nu mai puțin eficientă. Expresii care par inocente la prima vedere pot avea efecte discriminatorii subtile, greu de sesizat imediat. Din acest motiv, limbajul poate fi utilizat într-o manieră caracterizată de sensibilitate, ori dimpotrivă, de insensibilitate atât în mod conștient, cât și inconștient[1].

În situațiile în care, în mod premeditat și sistematic, din rea intenție, ori din cauza lipsei de preocupare pentru acest aspect, recurgem la un limbaj sexist, rasist, ori la alte categorii de discurs discriminatoriu, ne plasăm în categoria celor care în mod conștient dau dovadă de lipsă de sensibilitate în folosirea limbajului. Dacă însă facem acest lucru doar ocazional, întâmplător și fără premeditare, ori dacă nu cunoaștem implicația potențial negativă a unor expresii pe care le utilizăm la un moment dat, atunci înseamnă că folosim vorbirea în mod insensibil, însă în manieră inconștientă. În mod analog, a dovedi sensibilitate de o manieră conștientă în vorbire presupune ca întotdeauna să alegem cu mare precauție cuvintele pe care le utilizăm, să ne interesăm de sensurile lor secundare și de posibilele înțelesuri ofensatoare pe care ele le-ar putea avea, să luăm întotdeauna în calcul efectele posibile pe care ideile pe care le enunțăm le pot genera, și să nu considerăm că întotdeauna trebuie „să

[1] *Ibidem*, pp. 25-26.

spunem ceea ce avem de spus", indiferent de consecinţele pe care această franchețe și sinceritate, considerată prea adesea un lucru pozitiv, le poate avea pentru cei din jurul nostru. Există și oameni care, datorită mai ales unei educații corecte, utilizează limbajul în mod sensibil fără a fi conștienți de acest lucru și fără a acorda prea multă atenție expresiilor pe care le folosesc. Educația și atitudinea generală pozitivă și lipsită de prejudecăți în raport cu ceilalți face ca în cazul acestor oameni să nu fie necesară o îndreptare continuă a atenției către fiecare cuvânt rostit, deoarece ei sunt capabili de a utiliza în mod natural, firesc limbajul astfel încât să nu prejudicieze pe nimeni.

Pentru a ne asigura că vom reduce pe cât este posibil numărul situațiilor în care, prin utilizarea lipsită de sensibilitate a limbajului, ajungem să exprimăm prejudecăți, să discriminăm ori să ofensăm alte persoane, este recomandabil ca, înainte de a face o afirmație despre cineva, să ne întrebăm: „Care ar putea fi consecințele afirmației mele pentru cel sau cei la care mă refer, pentru interlocutorul meu și pentru mine însumi?" Este necesar să facem acest lucru deoarece oricând e posibil să apară consecințe negative neintenționate ale spuselor noastre. Spre exemplu, se consideră, în general, că este bine să arătăm compasiune pentru persoanele afectate de diferite dizabilități, însă dacă vom exprima prea adesea și prea explicit sentimente de compătimire, este posibil ca aceste persoane să resimtă situația ca pe una inconfortabilă și chiar neplăcută, deoarece prin aceasta le atragem mereu atenția asupra dizabilităților lor.

Pe de altă parte, este evident că evaluarea consecințelor afirmațiilor va fi întotdeauna subiectivă și va depinde de concepția fiecăruia cu privire la ceea ce poate fi considerat sau nu jignitor,

discriminatoriu sau inacceptabil, însă măcar vom evita, datorită ei, situația în care ajungem să devenim lipsiți de sensibilitate în mod inconștient, deoarece nu suntem atenți la efectele spuselor noastre[1].

Al doilea principiu de bază al folosirii corecte a limbajului este acela după care cuvintele pe care le utilizăm trebuie să fie potrivite și relevante. Desigur că expresiile despre care știm cu toții că sunt ofensatoare trebuie evitate în orice situație, însă există și altele, care nu sunt astfel în majoritatea cazurilor, însă uneori joacă un rol în etichetarea persoanelor, astfel că trebuie utilizate cu precauție, cum e cazul cu termenii care denumesc grupurile de orice natură, deoarece în multe cazuri nu este relevantă apartenența cuiva la un anume grup. Spre exemplu, atunci când dorim să ne referim la o persoană care a avut o realizare pozitivă, ori dimpotrivă, un comportament reprobabil, nu e relevant să începem prin a spune că respectivul este ungur, sau țigan, sau român, deoarece acțiunea sa nu are de-a face cu apartenența etnică, și mai mult decât atât, exprimarea noastră poate să-i deranjeze pe ceilalți membri ai grupului vizat. Trebuie deci, ori de câte ori este posibil, să evităm folosirea termenilor care nu au relevanță pentru subiectul pe care vrem să-l discutăm. Atunci când descriem un individ suspect de a fi participat la o infracțiune, în general are sens să spunem că era negru, sau alb, sau asiatic, însă există cazuri (cum ar fi acela în care individul purta mască și mănuși) în care culoarea pielii nu e cazul să fie menționată, deoarece nu mai e un indiciu, și alte caracteristici sunt mai importante.

Strâns legată de această exigență a relevanței este necesitatea de a evita etichetările la care avem tendința să recurgem tocmai

[1] *Ibidem*, p. 27.

folosind expresii irelevante pentru a descrie persoane sau grupuri. Spre exemplu, cineva care are deficienţe serioase de auz poate să fie un artist talentat, un bun părinte, un om de cuvânt, un expert în calculatoare, un prieten de nădejde şi aşa mai departe, însă tendinţa multor oameni este de a-l descrie spunând înainte de toate că este „surd", astfel că această trăsătură devine o etichetare care prevalează asupra tuturor celorlalte, şi poate să-l facă pe cel care o aude să nu mai acorde atenţie calităţilor reale care se ascund în spatele ei, ci să trateze pe respectivul individ numai din punctul de vedere al deficienţei sale. După cum o persoană este mult mai mult decât o singură trăsătură a sa, fie negativă, fie pozitivă, tot aşa o etichetare este neavenită deoarece tinde să reducă un om la un singur aspect al lui, de multe ori unul neesenţial, şi ne împiedică să îl cunoaştem în totalitatea personalităţii sale. Este evident pentru oricine că un om bolnav de tuberculoză pulmonară, de exemplu, nu e în primul rând „un tuberculos", ci e o persoană care are o serie întreagă de trăsături, pe care trebuie să le luăm în seamă înainte de boala de care întâmplător suferă.

Pentru a evita etichetările, putem recurge la o idee simplă: în general, ar trebui să conteze în primul rând cum un grup de oameni (sau un om) se priveşte pe sine şi care este terminologia cu care se autodefineşte. Dacă persoana sau grupul foloseşte în mod frecvent un anumit cuvânt sau o expresie pentru a se auto-defini, atunci această expresie nu are pentru ei o conotaţie negativă, nu trebuie considerată o etichetare şi poate fi folosită fără restricţii şi de către ceilalţi vorbitori cu referire la grupul ori persoana respectivă[1].

[1] *Ibidem*, pp. 29-30.

Un alt aspect important legat de problema evitării discriminării în utilizarea limbajului este acela privitor la anecdote și umor. Cei care doresc într-adevăr să ofere șanse egale membrilor tuturor comunităților trebuie să înțeleagă că anecdotele etnice, rasiale, cele privind minorități sexuale, religioase ori ocupaționale pot avea adesea un efect negativ, discriminatoriu și deranjant pentru membrii grupurilor în cauză.

Umorul este un aspect al comportamentului care aparține în exclusivitate omului, iar funcțiile sale, deși încă insuficient înțelese, sunt eminamente sociale, fapt din care derivă posibilitatea ca el să fie folosit și într-o manieră negativă din punctul de vedere care ne interesează aici. Astfel, umorul poate fi folosit cu scopul integrării ori al creșterii coeziunii unui grup: oamenii se amuză împreună din diverse motive, ceea ce întărește conexiunile sociale între ei. Atunci însă când se amuză împreună pe socoteala unei persoane, e posibil ca aceasta să nu reacționeze, deși se simte deranjată, deoarece dorește să aparțină grupului și să nu facă notă discordantă. De aceea, trebuie să fim precauți și să nu credem că, dacă cineva nu declară explicit că e deranjat de glumele pe care le facem pe seama sa, lucrurile stau chiar așa și putem continua în același mod. La cealaltă extremă se situează funcția de excluziune a umorului: facem glume pe seama cuiva tocmai cu scopul de a-l izola în raport cu grupul, ai cărui membri se amuză împreună pe socoteala acestuia. O formă extremă a acestei utilizări a umorului este aceea care exprimă aproape explicit ostilitate și dorință fățișă de eliminare din colectivitate a unei persoane. O a treia funcție a umorului este aceea de a controla interacțiunile sociale, spre exemplu atunci când o conversație se îndreaptă într-o direcție periculoasă ori inconfortabilă (ceea ce se întâmplă adesea atunci când e vorba de discriminare și încălcarea principiului

egalității), cineva face o glumă „pentru a destinde atmosfera", adică pentru a elimina tensiunea psihică ce riscă să se acumuleze. În fine, umorul poate acționa și ca un instrument de perpetuare a stereotipurilor și etichetărilor, funcție negativă care este deosebit de evidentă atunci când vine vorba despre anecdote referitoare la grupuri etnice, profesionale, economice, sociale etc. Se poate afirma cu destulă încredere că stereotipurile nu ar fi încă atât de puternice dacă nu s-ar transmite pe calea atractivă a anecdoticii, care le face memorabile și, de asemenea, sporește frecvența cu care sunt repetate.

O prejudecată extrem de puternică pe care o vedem adesea exprimată atunci când vine vorba de folosirea limbajului cu scopul de a obține efecte umoristice pe seama cuiva este aceea exprimată de replica bine-cunoscută: „a fost doar o glumă, fără intenții rele". În realitate, de foarte multe ori o glumă nu este „doar o glumă", ci poate fi expresia unor prejudecăți și atitudini discriminatorii. Este foarte important să fim atenți la modul în care cel care face obiectul discursului umoristic receptează ceea ce se spune despre el, adică la felul cum este primită gluma, fără a uita însă ceea ce am spus mai înainte, anume că adesea oamenii nu își manifestă iritarea la glumele ce se fac pe seama lor tocmai pentru a nu spori și mai mult marginalizarea și izolarea la care se expun[1].

În strânsă legătură cu problema utilizării limbajului într-un mod în care nu produce discriminare și încălcarea principiului egalității de șanse este ceea ce se numește „corectitudinea politică" (*political corectness*). Aceasta reprezintă o mișcare politică începută în Statele Unite, la University of Wisconsin-Madison, sub influența ideilor unor filosofi europeni emigrați în America, în frunte cu Th.

[1] *Ibidem*, pp. 31-32.

Adorno, E. Fromm și H. Marcuse, ce sunt cunoscuți sub denominația colectivă de „Școala de la Frankfurt". Mișcarea are drept scop declarat să pună la punct și să impună implementarea de strategii instituționale de purificare a limbajului prin înlocuirea expresiilor și termenilor din limba curentă care pot jigni sau discrimina minorități etnice, de gen, de orientare sexuală, religioase, persoanele cu handicap fizic sau psihic, în vârstă, de altă rasă etc. cu termeni care sunt neutri din acest punct de vedere. Principiile pe care se bazează ideea de corectitudine politică sunt două: ideea după care limbajul natural conține o serie întreagă de termeni care sunt considerați jignitori de persoanele care aparțin unor minorități, iar folosirea în continuare a acestor termeni jignitori perpetuează o situație de discriminare, ceea ce conduce la cea de-a doua idee, conform căreia înlocuirea acestor termeni denigratori cu unii neutri reduce discriminarea și promovează buna înțelegere.

Corectitudinea politică impune modificarea modului în care utilizăm cuvintele, cu scopul de a evita să ofensăm ori să discriminăm un grup ori pentru a nu perpetua un stereotip considerat dezavantajos pentru membrii acestuia. Spre exemplu, acolo unde înțelesul exprimării este unul neutral din punct de vedere al genului și unde în mod tradițional se folosește pronumele „el" (cum ar fi: „omul e un animal rațional; el este și social") este necesar să se folosească ambele pronume: „el/ea", pentru a nu face o discriminare de gen. Acolo unde anumite grupuri etnice sau sociale consideră că au fost discriminate în trecut în mod sistematic, reprezentanții lor pretind (uneori în mod periodic) modificarea termenilor prin care sunt denumiți membrii lor pentru a nu perpetua discriminarea. Așa s-a întâmplat în SUA, unde s-a renunțat la denumirea „negru", care a fost înlocuită succesiv cu „persoană de culoare", apoi „afro-

american" și, în fine, „african-american", ori în România, unde s-a înlocuit denominația „țigan" cu aceea de „rrom"[1].

Desigur că, în principiu, corectitudinea politică este o atitudine preferabilă discriminării prin limbaj, însă există și voci care o contestă, după cum se manifestă și exagerări în aplicarea sa și în dorința de a da dovadă de neutralitate. Pe de o parte, se poate argumenta că discriminarea este un fenomen social complex, și că simpla revizuire a vocabularului nu rezolvă problema și nu îmbunătățește raporturile dintre grupuri. În plus, se observă că terminologia nou introdusă se perimează rapid (cum am văzut cu termenul pentru minoritatea de culoare din SUA), astfel că se solicită frecvente reactualizări ale vocabularului: de exemplu, pentru „invalid" s-a folosit o vreme „handicapat", apoi „persoană cu dizabilități", apoi „persoană cu nevoi speciale" și e de presupus că lucrurile nu se vor opri aici. Nu e mai puțin adevărat că, în dorința de a promova o cât mai mare corectitudine politică, se poate ajunge foarte ușor și la aberații, cum s-a petrecut recent în Suedia, țară considerată a fi cea mai evoluată din acest punct de vedere, cea mai „neutră". Aici, în anul 2012, la câteva zile după Ziua Internațională a Femeilor, a fost introdus un nou substantiv în versiunea online a Enciclopediei Naționale: *hen*, definit ca: „pronume personal neutru din punct de vedere al genului propus în locul lui „el" [*han* în suedeză] și „ea" [*hon*]."

Anunțul Enciclopediei a venit in contextul unei dezbateri aprinse despre neutralitatea de gen, provocată de publicarea primei cărți „neutre" pentru copii, *Kivi și Câinele monstru*), care spune povestea lui Kivi, care vrea un câine de ziua „hen" (în loc de ziua

[1] Cf. http://conservapedia.com/Politically_correct

lui). Autorul introduce mai multe cuvinte „neutre" în carte, de pildă *mammor* și *pappor*, (mame și tați) sunt înlocuiți cu *mappor* și *pammori*, termeni inventați *ad-hoc* și adevărate barbarii lingvistice[1]. Aceste exagerări desigur că nu fac bine nimănui și nu sunt decât produse ale împingerii până la absurd a unei idei care inițial este bună. Ea nu trebuie însă dusă dincolo de limitele rezonabilului, căci astfel nu vom obține, în spiritul dictonului după care „mai binele este dușmanul binelui", decât contrariul a ceea ce ne-am dorit. În fond, între aceste exagerări și acel limbaj standardizat, „nouvorba" (*Newspeak*) despre care vorbește George Orwell în cartea sa *1984* nu este nici o diferență calitativă, și nu așa ceva dorim atunci când vrem ca limbajul să fie utilizat în așa fel încât să nu conducă la discriminare și la încălcarea principiului egalității șanselor.

8.3. Apartenența etnică sau rasială și egalitatea de șanse

Una dintre cele mai grave maniere de discriminare și încălcare a principiului egalității șanselor cu care ne întâlnim în societatea contemporană are drept cauză o greșită înțelegere și asumare a apartenenței rasiale, și se numește rasism.

Am văzut că Spinks și Clements indică drept principală cauză a comportamentelor discriminatorii prejudecățile negative pe care oamenii le perpetuează în legătură cu aceia care sunt, într-o formă sau alta, diferiți în raport cu ei. În cazul rasismului, diferențele care dau naștere prejudecăților sunt cele care provin din apartenența

[1] Cf. http://www.razbointrucuvant.ro/recomandari/2012/04/12/suedia-neutralitate-de-gen-corectitudine-politica/

la rase diferite, care este vizibilă datorită diferențelor fizice reale dintre oameni, dintre care diferențele de culoare a pielii sunt cele mai vizibile și cel mai adesea invocate în acest context. Alături de acestea, se vorbește și despre diferențe culturale în legătură cu care există convingerea (care e un stereotip) după care ele există și sunt insurmontabile, deoarece întotdeauna „ceilalți", cei de altă rasă au idei și obiceiuri diferite (și, desigur, eronate) prin comparație cu ale noastre. Criteriul fundamental rămâne însă acela al diferențelor fizice și fizionomice.

Dar dacă diferențele fizice sunt acelea care conduc la apariția discriminărilor de natură rasială, urmează că la baza rasismului se găsește o eroare de gândire: cei care sunt diferiți din cauza trăsăturilor fizice specifice rasei lor nu pot face nimic pentru a modifica aceste caracteristici și a reduce astfel diferențele care conduc la discriminare, astfel că este lipsit de sens ca altcineva să îi desconsidere din cauza aceasta. Este la fel cu a discrimina pe cineva pentru că este înalt de un metru și optzeci de centimetri, susținând că îți plac numai oamenii care au cel mult un metru și șaptezeci și cinci. Deși poate să pară simplist și prostesc, acesta este, în cele din urmă, modul în care gândesc rasiștii. Dar dacă aceia care sunt vizați de atitudini rasiste din cauza anumitor trăsături pe care le au, cum ar fi culoarea pielii, nu pot (și probabil că nici nu ar dori) să le schimbe, urmează că singurul mod în care putem scăpa de rasism este schimbarea modului de gândire și a atitudinilor celor care consideră că oamenii care sunt altfel decât ei din punct de vedere rasial, fizic, sunt prin aceasta inferiori și este normal să fie desconsiderați și să nu beneficieze de aceleași drepturi și oportunități precum ceilalți.

Trebuie spus aici că, mai ales în ultimul timp, însăși ideea existenței raselor umane începe să fie tot mai mult pusă în discuție.

Astfel, în August 1964, Organizația Națiunilor Unite pentru Educație, Știință și Cultură (UNESCO) a organizat la Moscova o întâlnire a unor oameni de știință cu scopul de a discuta și clarifica pe cât este posibil problema raselor biologice umane[1]. Astfel de întâlniri organizate de UNESCO au mai avut loc, de asemenea, în 1950, 1951 și 1967, iar în urma lor, Organizația Națiunilor Unite a adoptat un punct de vedere sintetizat sub forma a patru principii generale (*The Four Statements on the Race Question*)[2]. Acest punct de vedere a făcut apoi obiectul multor discuții și controverse, precum și al unor completări necesare din perspectiva descoperirilor științifice mai recente, în special din domeniul biologiei, geneticii și antropologiei fizice. Cea mai consistentă revizuire a fost aceea propusă în 1996 de către membrii Asociației Americane de Antropologie Fizică (*American Association of Physical Anthropologists - AAPA*), în care se afirmă explicit că „există o mare diversitate genetică în populațiile umane. Rasele pure, în sens de populații genetic omogene, nu există astăzi în cadrul speciei umane, și nici nu dispunem de dovezi că ar fi existat vreodată în trecut. [...] Diferențele genetice dintre diferitele populații constau în mod obișnuit din diferențe în ce privește frecvența tuturor trăsăturilor moștenite, inclusiv a celor care pot fi modificate de acțiunea mediului". În consecință, „doctrinele politice rasiste nu pot fi în nici un fel fundamentate pe cunoașterea științifică trecută sau prezentă privitoare la populațiile umane"[3].

---

[1] Cf. http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001576/157691eb.pdf
[2] Cf. http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001229/122962eo.pdf
[3] *AAPA Statement on Biological Aspects of Race*, în „American Journal of Physical Anthropology", vol. 101, 1996, pp 569-570, disponibil on-line la http://www.virginia.edu/woodson/courses/aas102%20(spring%2001)/articles/AAPA_race.pdf

Datele pe care știința contemporană ni le pune la dispoziție arată că, în principiu, nu există suficiente temeiuri care să ne permită în continuare să credem, așa cum se întâmpla în trecut, că rasele umane sunt perfect distincte și riguros delimitate. Modificarea modului de a gândi conceptul de rasă umană presupune înțelegerea câtorva aspecte, între care:

(1) diferențele dintre indivizii care aparțin aceluiași grup rasial sunt, în genere, mai mari decât diferențele medii dintre aceste grupuri;

(2) foarte adesea, trăsăturile fizice proprii persoanelor individuale nu corespund cu cele ce sunt îndeobște atribuite grupului rasial în care sunt încadrate (și care sunt mai degrabă stereotipuri);

(3) nu există nici o justificare științifică pentru a afirma că un grup rasial este superior altuia;

(4) diferențele între realizările diferitelor grupuri nu sunt determinate de caracteristicile biologice ale membrilor lor, ci de circumstanțele istorice, sociale și culturale[1].

În consecință, trebuie subliniat faptul că știința este aceea care oferă temeiuri pentru ideile conținute în Declarația universală a drepturilor omului, adoptată și proclamată la 10 decembrie 1948 în Adunarea Generală a O.N.U., conform căreia „toate ființele umane se nasc libere și egale în demnitate și în drepturi. Ele sunt înzestrate cu rațiune și conștiință și trebuie să se comporte unele față de altele în spiritul fraternității" (art. 1), astfel că „fiecare om se poate prevala de toate drepturile și libertățile proclamate în prezenta declarație fără nici un fel de deosebire ca, de pildă, deosebirea de rasă, culoare, sex, limbă, religie, opinie politică sau orice altă opinie, de origine

[1] P. Clements, T. Spinks, *op. cit.*, p. 53.

națională sau socială, avere, naștere sau orice alte împrejurări" (art. 2)[1]. Ideea fundamentală este, prin urmare, aceea că toți oamenii sunt membrii unei singure specii, care nu poate fi divizată în rase în mod riguros științific, astfel că trebuie să beneficieze de drepturi și oportunități egale.

Date fiind aceste dificultăți legate de utilizarea conceptului de rasă umană, Clements și Spinks recomandă înlocuirea sa cu acela, preluat din antropologie, de „grup etnic", prin care se identifică unitatea unui grup uman nu doar cu legăturile fizice, de înrudire biologică, ci și cu acelea spirituale conferite de cultura comună a membrilor săi, care nu este moștenită, ci este transmisă prin învățare. Grupul etnic (din lb. greacă: *etnos,* ἔθνος, = popor) presupune, prin însăși existența sa, fixarea unor criterii de natură fizică (trăsături exterioare) și culturală (limba, obiceiurile, vestimentația, alimentația etc.) prin care membrii săi să poată fi identificați, deosebiți de cei care sunt în afara grupului. Atunci când aceia identificați ca nefiind membri ai grupului din cauza faptului că nu posedă trăsăturile specifice care constituie criterii de apartenență sunt, de asemenea, văzuți ca fiind inferiori sau indezirabili, apar atitudinile și comportamentele reprobabile care continuă să fie denumite convențional „rasiste" (deși am văzut că termenul „rasă" nu are suficient suport științific). A fi rasist înseamnă, în genere, a considera că discriminarea bazată pe apartenența la un grup etnic (sau la o rasă) este pe deplin justificată, indiferent din ce considerente. Clements și Spinks citează două definiții ale rasismului care pun accentul pe acțiunile și comportamentele care pot fi calificate ca atare: (a)

[1] Cf. *Declarația universală a drepturilor omului*, disponibilă on-line la http://www.onuinfo.ro/documente_fundamentale/declaratia_drepturilor_omului/

rasismul înseamnă a lua decizii și a implementa politici publice pe baza unor considerente rasiale, cu scopul de a subordona un grup etnic și de a menține controlul asupra sa; (b) rasismul reprezintă o combinație între prejudecată și puterea de a pune în practică această prejudecată. Ei atrag însă atenția că rasismul nu e doar o chestiune de comportament, ci și de idei și atitudine, subliniind că, deși unii oameni tind să creadă contrariul, nu e posibil să ai convingeri rasiste și în același timp să ai un comportament corect, care să nu fie influențat de acestea. Convingerile pe care le are fiecare dintre noi reprezintă fundamentul comportamentului său, așa încât ele vor ieși la iveală mai devreme sau mai târziu, într-o manieră intenționată, conștientă, ori inconștientă și neintenționată, așa încât este important ca ele să fie eliminate, nu doar ținute departe de ochii celorlalți.

Rasismul are la bază prejudecăți referitoare la anumite grupuri etnice, iar prejudecățile rasiale pot fi personale sau instituționale. Prejudecățile personale reprezintă o componentă identificabilă în gândirea fiecăruia dintre noi, chiar și a acelora care se străduiesc în mod conștient să le elimine. Ele se exprimă ca opinii despre persoane individuale, care se formează înainte chiar de a fi întâlnit persoanele în cauză, doar pe baza apartenenței lor la un anumit grup etnic. De exemplu, ideea pe care un alb și-o formează despre o anumită persoană de culoare tinde să fie influențată de opinia pe care o are despre persoane de culoare în general, care există și produce consecințe înainte ca el să fi întâlnit realmente respectiva persoană. Atunci când această opinie e depreciativă, ea tinde să producă prejudecăți negative și să conducă la discriminare rasială.

În cazul acestor prejudecăți rasiale și etnice apare însă o dificultate, care le face să fie dificil de depășit și de eliminat: cei care

au prejudecăți tind nu doar să privească realitatea prin prisma lor, dar și să aleagă din mulțimea informațiilor cu care vin în contact numai pe acelea care le confirmă prejudecățile, lăsând la o parte pe cele care le-ar putea contrazice, și astfel se închid ei înșiși în ceea ce Clements și Spinks numesc „cercul subiectivității”[1]. Este o situație analogă cu aceea din justiție, unde fiecare individ este considerat nevinovat până în momentul în care sunt aduse dovezi convingătoare care să demonstreze contrariul. În același fel, persoanele care sunt prizoniere ale „cercului subiectivității” manifestă tendința de a continua să considere ca adevărate propriile prejudecăți, atâta vreme cât nu le sunt aduse dovezi puternice care să le infirme, dar în același timp sunt înclinate să trateze dovezile în mod selectiv, adică să prefere ca, din totalitatea datelor disponibile, să nu țină seama decât de acelea care tind să le confirme ideile preconcepute, neglijând sau minimalizând pe cele care contrazic aceste idei.

Pentru a rupe „cercul subiectivității”, pentru a ieși din el, se recomandă adoptarea unei atitudini bazate pe gândirea de factură critică, prin care să facem un efort conștient pentru a încerca să punem la îndoială în mod premeditat și eventual să infirmăm ideile și opiniile pe care le avem în mod curent. Aceasta înseamnă ca în loc să procedăm așa cum o facem îndeobște, adică să căutăm mai ales argumente care ne susțin prejudecățile, să facem tocmai opusul acestui lucru, adică să căutăm cu tot dinadinsul să identificăm dovezi care să le infirme. Este evident că nu toate ideile și opiniile noastre pot fi (sau trebuie să fie) astfel infirmate, deoarece nu toate sunt prejudecăți, însă metoda aceasta ne poate ajuta să ne punem în ordine

[1] P. Clements, T. Spinks, *op. cit.*, pp. 62-63.

convingerile şi să le abandonăm pe cele care constituie idei preconcepute ce ne pot face să adoptăm atitudini discriminatorii.

În ceea ce priveşte rasismul şi discriminarea pe criterii etnice care nu are la bază prejudecăţi personale, ci instituţionale, trebuie spus că motivaţia lor rezidă în faptul că, de multe ori, puterea politică este utilizată de către cei care o deţin în scopul de a menţine *status quo ante*, adică de a prezerva raporturile de putere în starea în care se găsesc, ceea ce înseamnă conservatorism, sau lupta pentru păstrarea propriei poziţii sociale, în dauna altora, care ar putea-o dori. Din acest motiv, există tendinţa ca instituţiile statului să se dezvolte într-o manieră care să devină dezavantajoasă pentru membrii minorităţilor etnice care nu au avut acces la putere. Atunci când instituţiile care constituie sistemul social acţionează discriminatoriu împotriva membrilor unor astfel de comunităţi, avem de-a face cu rasism instituţional sau discriminare etnică instituţională, adică o formă de rasism care a ajuns să fie integrată în însăşi maniera în care societatea e organizată[1].

Pentru a combate discriminarea etnică instituţională, nu e suficient ca persoanele individuale să lupte împotriva propriilor prejudecăţi, ci este necesară o reformă a instituţiilor înseşi, pentru ca acestea să practice un tratament nediscriminatoriu la adresa tuturor persoanelor şi să asigure egalitatea accesului la serviciile pe care trebuie să le ofere. Astfel, în România, Consiliul Naţional pentru Combaterea Discriminării (CNCD) a elaborat în 2007 „Strategia Naţională de implementare a măsurilor de prevenire şi combatere a discriminării (2007- 2013)" care are mai multe obiective, între care obiectivul nr. 3 se referă la „Asigurarea egalităţii în acces, participare

[1] *Ibidem*, p. 66.

şi rezultate în ceea ce priveşte serviciile publice şi private destinate publicului larg". În acest context, la articolul 14 se spune că, pentru promovarea egalității în domeniul serviciilor publice administrative şi juridice se vor adopta măsuri precum: realizarea unor programe de informare a personalului angajat în instituții cu atribuții în domeniul judiciar şi ordine publică, magistraţi, polițiști, jandarmi etc., cu privire la legislația privind prevenirea şi combaterea tuturor formelor de discriminare, elaborarea unor coduri de conduită pentru personalul angajat în instituții cu atribuții în domeniul judiciar şi al ordinii publice, referitoare la prevenirea şi combaterea tuturor formelor de discriminare, realizarea unor programe privind prevenirea şi combaterea discriminării în relația instituției cu persoane aparținând grupurilor vulnerabile la fenomenul discriminării[1].

Conform unui document cuprinzător elaborat de Agenția Pentru Dezvoltare Regională, Regiunea Vest, „Planul de dezvoltare regională 2007-2013", principalele probleme care trebuie rezolvate în România în cel mai scurt timp cu scopul de a limita discriminarea pe criterii etnice şi a institui egalitatea şanselor pentru persoanele care aparţin minorităților etnice sunt: (a) inexistența unui cadru legislativ complet şi coerent referitor la statutul minorităților naționale; (b) deficiențele în aplicarea legislației existente (educație, cultură, justiție, administrație locală, mass media etc.), mai ales la nivel regional şi local; (c) slaba capacitate de organizare şi acțiune a organizațiilor minorităților etnice; (d) persistența unor stereotipuri negative referitoare la unele minorități etnice în opinia publică şi în

[1] *Strategia Națională de implementare a măsurilor de prevenire și combatere a discriminării (2007- 2013)*, publicată în „Monitorul Oficial", nr. 674, din 3 octombrie 2007.

mass media; (d) insuficienta promovare a identităților multiple şi a diversității etnoculturale, lingvistice şi religioase, ca fundamente ale coeziunii în societatea actuală[1].

8.4. Apartenența de gen și egalitatea de șanse

În literatura de specialitate apărută în ultimii ani s-au încetățenit expresii precum „diferențe de gen", „apartenență de gen" sau „studii de gen" (*gender studies*), care se referă, în cele din urmă, la faptul că diferențele dintre bărbați și femei sunt mai nuanțate decât simpla diferență dintre cele două sexe biologice. Diferențele de gen înseamnă mai mult decât diferența anatomică dintre cele două sexe. Ele reprezintă deosebiri la nivelul caracteristicilor individuale dintre femei şi bărbați, considerate din cel puțin trei puncte de vedere: biologic, psihologic şi socio-cultural.

Apariția diferențelor de gen se datorează complexelor interacțiuni pe care femeile și bărbații, cu caracteristicile lor biologice specifice, le au cu mediul lor natural şi social şi poate fi observată prin intermediul variabilelor biologice, psihologice şi comportamentale. Cele trei coordonate după care sunt clasificate diferențele de gen sunt: (a) coordonata biologică (diferențele anatomice și fiziologice dintre cele două sexe); (b) coordonata socio-culturală (construcțiile sociale și culturale ale rolurilor și statusurilor femeilor şi bărbaților în context social); (c) coordonata psihologică

[1] Agenția Pentru Dezvoltare Regională - Regiunea Vest, *Plan de dezvoltare regională 2007-2013*, cap. VIII - *Egalitatea de șanse*, p. 6, disponibil online la http://www.adrvest.ro/attach_files/cap%20VIII.pdf

(aspectele cognitive, emoționale şi comportamentale prezente în conduita individuală)[1].

Pornind de la teoria propusă de către cercetătorii americani Judith Martin şi Thomas Nakayama, P. Anghel arată că dinamica genului şi constituirea identităților de gen reflectă o strânsă conexiune cu cultura, în condițiile în care genul şi sexul nu sunt sinonime. Sexul este biologic, în timp ce genul este social construit. Sexul este stabilit de genetică şi biologie, în timp ce genul este produs şi reprodus de societate. Cu excepția rarelor cazuri de modificare chirurgicală, sexul este un dat imutabil, în timp ce genul şi identitatea de gen variază în funcție de timp şi în diferite culturi. După cum afirmă Martin şi Nakayama, „sexul este o proprietate individuală, în timp ce genul este o calitate socială şi relațională care câştigă înțeles din preponderența intereselor sociale şi contrastul cu celelalte genuri. Societățile creează înțelesuri ale genului care comunică printr-o abundență de structuri culturale şi practici; în schimb, indivizii devin genuri încorporând prescripții sociale în identitatea personală”[2]. În aceste condiții, este util să încercăm să înțelegem cum anume se formează identitatea de gen.

Se consideră, în genere, că există trei teorii clasice referitoare la problematica de gen, care oferă explicații alternative cu privire la

[1] D. Petrovai, *Concepte şi teorii relevante în problematica diferenţelor de gen*, în D. Petrovai, B. Bursuc (coord.), *Diferenţe de gen în creşterea şi educarea copiilor. Instrument pentru consilieri şcolari, psihologi şi asistenţi sociali în lucrul cu părinţii*, pp. 12-14, disponibil on-line la http://www.cpe.ro/romana/images/stories/continuturi/ghid%20diferente%20de%20gen%20in%20cresterea%20si%20educarea%20copiilor.pdf.

[2] *Apud* P. Anghel, *Diferenţe de sex, gen şi cultură în comunicare*, în „Revista de Asistență Socială”, nr.1-2, 2008, disponibil on-line la http://www.academia.edu/362736/Diferen_e_De_Sex_Gen_i_Cultura_in_Comunicare

constituirea identității de gen: (a) teoria învățării sociale; (b) teoria dezvoltării cognitive a genului; (c) teoria schemei de gen[1].

Conform teoriei învățării sociale, identitatea de gen se constituie gradual, la copii, prin observarea și imitarea comportamentului de gen pe care îl adoptă celelalte persoane cu care ei vin în contact, fie adulți, fie copii de aceeași vârstă. În general, în acest context are loc stimularea și întărirea prin recompense a comportamentelor considerate ca fiind specifice genului (băieții sunt recompensați atunci când adoptă comportamente considerate tipic masculine, iar fetele atunci când le adoptă pe cele considerate tipic feminine) și descurajarea prin pedepse a celor considerate nespecifice genului (băieții sunt pedepsiți sau ridiculizați dacă afișează comportamente considerate a fi tipic feminine, și fetele atunci când se comportă „băiețește"). Această teorie afirmă, în consecință, că socializarea este procesul fundamental prin care copiii învață care sunt comportamentele de gen specifice și care sunt cele nespecifice și apoi le interiorizează. Modelele sociale pot fi persoane reale, precum părinții sau colegii, ori modele fictive, simbolice pe care le vehiculează mass-media, filmele, cărțile, reclamele etc. Pentru a preveni constituirea unor identități de gen prea rigide și exclusiviste, care pot conduce mai târziu la comportamente negative față de reprezentații celuilalt gen, precum sexismul, educatorii și părinții trebuie să încerce să echilibreze însușirea comportamentelor specifice și a celor nespecifice, oferind recompense atât pentru implicarea în activități specifice (precum jocul cu păpușile la fetițe),

[1] D. Petrovai, *op. cit*., p. 12.

cât și pentru cele mai puțin specifice (cum ar fi implicarea fetițelor în întreceri sportive sau în jocuri ce presupun ingeniozitate tehnică)[1].

Teoria dezvoltării cognitive a fost dezvoltată de către Lawrence Kohlberg într-un studiu din 1966, bazat pe descoperirile lui Jean Piaget referitoare la psihologia copilului[2]. Ideea fundamentală a lui Kohlberg este aceea că înțelegerea de către copil a ideii de gen și a diferențelor dintre genuri este aceea care premerge și condiționează dezvoltarea identității de gen, și nu invers, cum consideră psihologia behavioristă. Identitatea de gen apare imediat după ce copilul și-a însușit categoriile mentale fundamentale care țin de înțelegerea genurilor.

Conform acestei teorii, înțelegerea categoriilor fundamentale ale genului și dezvoltarea corelată a identității de gen presupune trei etape importante. În prima etapă în jurul vârstei de doi ani și jumătate, copiii sesizează identitatea de gen (*gender identity*) și reușesc să facă etichetarea de gen (*gender labeling*), adică să discrimineze între cele două sexe pe baza trăsăturilor fizice specifice (de exemplu, femeile sunt persoanele cu părul lung, bărbații sunt cei cu părul scurt). În cea de-a doua etapă, în jurul vârstei de trei ani și jumătate, copiii constată stabilitatea genului (*gender stability*), adică invarianța sexului, faptul că sexul unei persoane nu se schimbă în timp. În fine, al treilea stadiu, care survine în jurul vârstei de 5-6 ani, presupune conștientizarea de către copil a consistenței (*consistecy*) sau constanței (*constancy*) genului, adică a faptului că sexul persoanei rămâne același pentru tot restul vieții, dar și în contextul

[1] *Ibidem*, pp. 12-13.
[2] L. Kohlberg, *A Cognitive-Developmental Analysis of Children's Sex-Role Concepts and Attitudes*, în *The Development of Sex Differences*, edited by E.E. Maccoby, Stanford, CA, Stanford University Press, 1966.

diferitelor situații în care aceasta se poate găsi și activitățile în care se poate implica[1].

Cea de-a treia ipoteză, teoria schemelor de gen (*gender schema theory*) a fost propusă de către Sandra Bem într-un studiu din 1983 și reprezintă o variantă a teoriilor cognitiviste referitoare la dezvoltarea identității de gen[2]. Ideea sa fundamentală este aceea că dezvoltarea identității de gen este un fenomen care implică mult mai multe variabile decât a considerat Kohlberg, iar din acest motiv trebuie înțeleasă într-un context social mai larg. Deși copilul pare să fie actorul decisiv în formarea propriei sale identități de gen, factorul activ, Bem consideră că el este motivat în procesul dobândirii acesteia numai atât timp cât societatea pretinde de la el acest lucru, astfel încât constituirea identității de gen nu e un proces natural, instinctiv, care parcurge niște stadii obligatorii și universale. Societatea e cea care joacă rolul determinant în acest proces.

Bem vorbește despre existența unor structuri cognitive numite scheme, care sunt niște moduri de a organiza informația primită din exterior după anumite categorii predeterminate, și ne permit astfel să conferim sens diversității de date pe care le receptăm mereu. Ea consideră că există o schematicitate de gen (*gender schematicity*), care înseamnă „impunerea unei clasificări bazate pe gen asupra realității sociale, o sortare a persoanelor, atributelor, comportamentelor și a altor lucruri pe baza definițiilor polarizate ale masculinității și feminității care prevalează în cultură, mai degrabă

[1] Cf. C.L. Martin, *Cognitive Theories of Gender Development*, în Th. Eckes, H.M. Trautne (eds.), T*he Developmental Social Psychology of Gender*, Mahwah, NJ, Lawrence Erbaum Associates, Inc., 2000, p. 93.

[2] S.L. Bem, *Gender schema theory and its implications for child development: Raising gender-aschematic children in a gender-schematic society*, în „Signs", no. 8(4), 1983, pp. 598–616.

decât pe baza altor dimensiuni care ar putea servi acestui scop la fel de bine"[1]. Cu alte cuvinte, societatea impune niște înțelesuri standard ale masculinului și femininului și determină copilul să și le însușească și să interpreteze întreaga realitate prin prisma acestui cuplu categorial, ceea ce îl determină să își constituie astfel și propria sa identitate de gen. Dacă rigiditatea opoziției acestei perechi de categorii este mare, presiunea socială pentru identificarea cu unul dintre genuri este și ea ridicată, ceea ce poate duce mai târziu la comportamente nedorite ale membrilor unui gen în raport cu membrii celuilalt. De aceea, educatorii și părinții ar trebui să încerce să atenueze opoziția prin diminuarea presiunii sociale și încurajarea însușirii unor comportamente nespecifice, indiferent de prescripțiile sociale. Aceasta înseamnă a-i educa pe copii în spiritul deschiderii față de celălalt gen, nu doar în direcția exclusivă a însușirii valorilor și comportamentelor specifice pentru un gen.

Indiferent pentru care dintre cele trei ipoteze privind constituirea identității de gen vom opta, trebuie să admitem faptul că societatea are un rol important în acest proces, deoarece ea furnizează modelele pentru rolurile de gen și premisele pentru apariția stereotipurilor de gen. Rolurile de gen constau din atitudinile și comportamentele dominante pe care societatea le asociază cu fiecare sex, însă nu sunt același lucru cu rolurile de sex: spre exemplu, nașterea copiilor este un rol de sex al femeilor, dar creșterea lor este un rol de gen atribuit acestora, care însă poate fi îndeplinit, cu anumite limitări, și de bărbați. Rolurile de gen stabilesc, în principiu, normele explicite și implicite privind

[1] S.L. Bem, *The Lenses of Gender: Transforming the Debate on Sexual Inequality*, New Haven, Yale University Press 1993, p. 125.

drepturile şi responsabilităţile pe care bărbaţii şi femeile le au în fiecare societate. La rândul lor, stereotipurile de gen reprezintă nişte sisteme complexe de convingeri şi opinii împărtăşite de membrii unei societăţi cu privire la trăsăturile caracteristice femeilor şi bărbaţilor, adică despre ce se înţelege în acea societate prin masculinitate şi feminitate. Stereotipurile de gen nu sunt doar descriptive (reunesc ideile despre cum sunt bărbaţii şi femeile), ci şi prescriptive (spun cum anume ar trebui să fie şi să se comporte membrii fiecărui gen). Astfel, în societatea occidentală contemporană, stereotipurile de gen ne spun că femeile sunt (sau ar trebui să fie) emoţionale, devotate celorlalţi, conştiente de sentimentele celorlalţi, săritoare, blânde, bune, înţelegătoare, calde, sensibile, în timp ce bărbaţii sunt (ori ar trebui să fie) activi, puternici, competitivi, rapizi în luarea deciziilor, independenţi, plini de încredere în sine, de tenacitate, rezistenţi la stres, animaţi de un sentiment de superioritate[1]. Stereotipurile de gen sunt extrem de importante deoarece ele reprezintă cauza fundamentală a apariţiei şi perpetuării inegalităţilor între bărbaţi şi femei, adică a ceea ce se numeşte inechitate de gen, care se manifestă, după cum bine se ştie, în majoritatea covârşitoare a cazurilor, în defavoarea femeilor.

Încălcarea principiului egalităţii de şanse şi acordarea unui tratament discriminatoriu şi defavorizant femeilor poartă numele de sexism. Sexismul apare atunci când stereotipurile de gen sunt acceptate, accentuate şi transformate în criterii de decizie şi de acţiune la nivel individual, instituţional sau chiar la nivelul întregii

[1] Cf. M. Kite, *Gender Stereotypes*, în J. Worell, (ed.), *Encyclopedia of Women and Gender, Sex Similarities and Differences and the Impact of Society on Gender*, San Diego, London, Academic Press 2001.

societăți[1]. Între toate formele de discriminare, sexismul are un statut aparte, deoarece în foarte multe societăți victimele sale nu aparțin unui grup minoritar, ci dimpotrivă, unei majorități, deoarece statisticile arată că în multe țări femeile sunt majoritare. Acest lucru este adevărat, deși la nivel mondial raportul este de 50,4% bărbați la 49,6% femei, adică într-o populație totală a Pământului de 6.908.688.378, în 2010, erau cu aproximativ 57 de milioane mai mulți bărbați[2]. Astfel, spre exemplu, potrivit rezultatelor preliminare ale Recensământului Populației și al Locuințelor din 2011, populația stabilă a României este de 19.043.767 de persoane, cetățeni români și străini cu domiciliul sau reședința în România, dintre care 9.764.011, respectiv 51,3%, sunt femei, ceea ce înseamnă că femeile sunt majoritare[3].

Cercetările de antropologie, sociologie și istorie arată că în toate culturile și societățile cunoscute femeile și bărbații dețin roluri și poziții sociale diferite, însă există prea puține situații (întâlnite în societățile în care sistemele de rudenie sunt matriliniare) în care femeile să aibă un avantaj din acest punct de vedere. În majoritatea covârșitoare a cazurilor, deși nu există nici o dovadă că între bărbați și femei ar exista vreo diferență genetică în ceea ce privește înzestrarea intelectuală, bărbații dețin puterea și rolurile sociale dominante. Dacă e adevărat că grupul aflat la putere tinde să configureze relațiile din societate și instituțiile cu scopul de a-și

[1] P. Clements, T. Spinks, *op. cit.*, p. 80.

[2] Cf. *The World's Women 2010: Trends and Statistics*, disponibil on-line la http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/Worldswomen/WW_full%20report_color.pdf

[3] *Comunicat de presă privind rezultatele preliminare ale Recensământului Populației și al Locuințelor – 2011*, 24 august 2012, disponibil on-line la http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2012/08/Comunicat-presa_Rezultate-preliminare.pdf

păstra poziția, atunci nu trebuie să ne surprindă că de-a lungul timpului s-a impus o serie de stereotipuri de gen care au în cele din urmă efectul de a institui un anumit mod de gândire despre femei, care le rezervă un rol social secundar și le limitează accesul la șanse egale cu ale bărbaților într-o multitudine de domenii.

În ultima jumătate de secol însă, aceste stereotipuri care favorizează bărbații și neagă femeilor accesul la oportunități egale au început să fie puse în discuție tot mai frecvent, așa cum, de exemplu, este cazul cu ideea că, deoarece bărbații dețin în mod tradițional postura de principali aducători de venituri, urmează că ei trebuie să ocupe pozițiile de conducere în guvern și în afaceri, ori cu aceea că, deoarece femeile sunt biologic înzestrate pentru a naște copii, urmează că doar ele trebuie să se ocupe de creșterea și îngrijirea acestora[1]. Prin intermediul acestor dezbateri, formele de discriminare la care sunt supuse femeile au ajuns să fie puse mai bine în lumină, înțelese și s-au făcut numeroase demersuri pentru eliminarea lor și instituirea unei reale egalități de șanse.

O primă formă de discriminare care se cere eliminată este aceea bazată pe stereotipul după care principalul rol al femeii este acela de a naște și a crește copii, de unde derivă ideea că, în timp ce principala preocupare a bărbaților trebuie să fie cariera, adică viața profesională și aceea socială, cea a femeilor trebuie să fie căsătoria adică familia și îngrijirea copiilor. Strâns legată de această idee este concepția conform căreia rolul bărbatului este acela de a munci în afara casei și de a asigura veniturile familiei, în timp ce acela al femeii este de a se ocupa de activitățile gospodărești, adică de a munci în interiorul casei. Problema acestei diviziuni este aceea că, în

[1] P. Clements, T. Spinks, *op. cit.*, pp. 81-82.

general, activitățile gospodărești, precum și orice altă muncă nesalariată nu sunt considerate din punct de vedere economic drept muncă în sensul propriu al cuvântului, deoarece este greu de estimat valoarea lor monetară. Din acest motiv, femeile care se dedică muncii nesalariate nu beneficiază de nici un fel de asigurări sociale, medicale, de pensie și de celelalte avantaje ce decurg din statutul de salariat.

O a doua formă de încălcare a egalității de șanse între femei și bărbați privește statutul ocupațional și veniturile salariale. Deși în ultima vreme s-au luat măsuri legislative pentru instituirea egalității în acest domeniu, bărbații încă ocupă majoritatea posturilor de conducere și de răspundere, iar atunci când ocupă funcții similare, primesc salarii considerabil mai mari decât femeile. Acestea, pe de altă parte, sunt supra-reprezentate în profesiile prost plătite și ocupă cele mai multe posturi cu normă redusă de lucru (*part-time*), în timp ce anumite domenii, precum politica, administrația, Biserica, sistemul juridic, armata, poliția sunt încă aproape în mod exclusiv apanajul bărbaților.

O formă deosebit de deranjantă de sexism este și aceea care se manifestă în utilizarea cotidiană a limbajului, la care ne-am mai referit atunci când am vorbit despre discriminarea prin limbaj. În acest context, discriminarea la adresa femeilor se poate manifesta prin utilizarea de termeni care iau în deriziune sau minimalizează acțiunile și realizările lor, a termenilor care exclud prin faptul că nu au variantă pentru genul feminin (director, manager, decan etc.) ori a pronumelor de gen masculin pentru situații în care e vorba de persoane în general.

În fine, un aspect cu mult mai grav al sexismului și discriminării la adresa femeilor este hărțuirea sexuală, unde femeile

sunt victime în majoritatea covârșitoare a cazurilor (cazurile în care bărbații susțin că au fost hărțuiți sunt extrem de rare). Aceasta este definită, de obicei, drept situația în care victimei i se adresează în mod repetat și în pofida refuzurilor sale explicite, avansuri sexuale, iar contextul în care se întâmplă cel mai adesea este acela al locului de muncă. Cele două elemente definitorii pentru hărțuirea sexuală, dincolo de varietatea situațiilor concrete sunt caracterul persistent, repetat al avansurilor, precum și faptul că sunt neprovocate de către aceasta.

În ceea ce privește starea de lucruri din țara noastră, privitor la problema discriminării în funcție de gen, trebuie să spunem că, în conformitate cu documentul elaborat de Agenția Pentru Dezvoltare Regională, Regiunea Vest, „Planul de dezvoltare regională 2007-2013", în România există o segregare pronunțată pe sexe a ocupațiilor, observându-se că cele în care predomină femeile, sunt în general mai prost plătite, iar activitățile cel mai puternic „feminizate" ale economiei naționale sunt sănătatea şi învățământul. Rata de ocupare a femeilor între 15-64 de ani a fost în 2005 de 51,5% şi a bărbaților între 15-64 de ani de 63,9%. În același an, rata șomajului la femei a fost de 6,4% şi a bărbaților de 7,7%[1].

Un element important al demersului de instituire a egalității de șanse între bărbați și femei îl reprezintă, după cum am văzut, depășirea problemelor care apar din cauza stereotipurilor de gen privind raportul dintre viața profesională și viața de familie, conform cărora femeile trebuie să se dedice mai degrabă familiei. În acest domeniu situația este departe de a se îmbunătăți, deoarece numărul

[1] Agenția Pentru Dezvoltare Regională - Regiunea Vest, *Plan de dezvoltare regională 2007-2013*, cap. VIII - *Egalitatea de șanse*, p. 3, disponibil online la http://www.adrvest.ro/attach_files/cap%20VIII.pdf

femeilor care renunță la viața profesională în favoarea celei familiale crește, în loc să scadă. Spre exemplu, în primul semestru al anului 2006, dintre cei 189.489 beneficiari de indemnizație de creștere și îngrijire a copilului, doar 18% erau bărbați, iar din totalul de 10.583 de persoane care au primit stimulentul pentru creșterea copilului, obținut pentru că și-au reînceput activitatea profesională, 35% erau bărbați. Pe de altă parte, conform „Raportului statistic privind activitatea M.M.F.P.S. în domeniul incluziunii sociale, în semestrul I 2012" elaborat de către Direcția Servicii Sociale și Incluziune Socială din Ministerul Muncii, Familiei și Protecției Sociale, în semestrul I al anului 2012 au primit indemnizație pentru creșterea copilului 168.359 persoane, un număr mai mic cu 32.213 persoane (16,1%) decât în semestrul I al anului 2011. Dintre aceste persoane, adică din totalul familiilor îndreptățite să obțină indemnizația pentru creșterea copilului sau stimulentul, 14,7% au avut ca reprezentant legal persoane de sex masculin (26.894 familii)[1]. Aceasta înseamnă că numărul femeilor care renunță la carieră și profesie în favoarea familiei a crescut în 6 ani cu mai bine de 3 procente, în loc să scadă.

Aceeași situație îngrijorătoare se poate constata și în domeniul participării proporționale a femeilor la procesele decizionale de natură politică. După alegerile legislative din 2004, din 469 locuri de parlamentari, femeile dețineau 50 de locuri (10.66%). În Camera Deputaților femeile reprezentau 11.2%, iar în Senat 9.5%. În Guvernul constituit după alegerile din 2004, din 22 doar 3 miniștri erau femei (13,6%). În luna august a anului 2006, la

[1] *Raportului statistic privind activitatea M.M.F.P.S. în domeniul incluziunii sociale, în semestrul I 2012*, disponibil on-line la http://www.mmuncii.ro/pub/imagemanager/images/file/Domenii/Incluziune%20si%20asistenta%20sociala/Raportari%20si%20indicatori/Raport%20asistenta%20semestrul%20I%202012.pdf

nivelul ministerelor, din totalul de salariaţi 51% erau femei şi 49% erau bărbaţi, însă funcţiile de conducere la nivelul ministerelor erau ocupate în procent de 62% de bărbaţi şi numai 38% de către femei. La nivelul administraţiei publice locale, în 2006 peste 80% din posturile de decizie erau ocupate de bărbaţi. Femeile prefect erau în procent de 7%, femeile sub-prefect aproximativ 20%, femeile primar doar 4%, iar femeile consilier judeţean erau 16% din totalul consilierilor judeţeni[1].

Alegerile din anul 2008 nu au adus îmbunătăţiri, ci dimpotrivă: din totalul de 471 de parlamentari români, doar 45 sunt femei, ceea ce înseamnă că actualmente sunt doar 9,65% femei alese în Parlamentul României (11,2% femei în Camera Deputaţilor şi 5,9% femei în Senat), în timp ce în componenţa guvernului sunt doar 3 femei ministru. Doar două ţări din UE sunt mai slab reprezentate decât noi, şi anume Ungaria şi Malta (unde 9% din numărul total de parlamentari sunt femei). La acelaşi nivel se situează, în afara spaţiului UE, Turcia, cu 9%[2]. Conform site-ului femeileinpolitica.ro, cel mai recent raport privind decalajul între sexe la nivel global, Raportul „Gender Gap Index 2011", situează România aproape de jumătatea clasamentului ţărilor analizate, cu un scor care se apropie de limita superioară, de echilibru între sexe. Diferenţele faţă de anii precedenţi nu sunt majore, însă capitolul la care stăm cel mai prost rămâne în continuare implicarea femeilor în viaţa politică. România ocupă locul 68 din 135 ţări analizate conform acestei clasificări, cu

[1] Agenţia Pentru Dezvoltare Regională - Regiunea Vest, *Plan de dezvoltare regională 2007-2013*, cap. VIII - *Egalitatea de şanse*, p. 3, disponibil online la http://www.adrvest.ro/attach_files/cap%20VIII.pdf

[2] Cf. http://www.realitatea.net/romania--codasa-europei-la-numarul-femeilor-in-pozitii-de-decizie_838253.html

un scor de 0,681 (un nivel mai apropiat de 1 semnifică reducerea decalajelor între sexe), pentru o populație de 21,45 milioane de locuitori în care procentul de bărbați/femei este aproape egal, de 0,95, adică 1,05 femei la un bărbat[1].

Nici în ceea ce privește implicarea femeilor în viața economică lucrurile nu stau cu mult mai bine. Conform unei analize realizate de Institutul Național de Statistică în anul 2005, în România erau 116.000 de bărbați patroni şi numai 38.000 de femei patron. În același timp, un studiu realizat în anul 2006 de către firma de cercetare Stanton Chase International relevă faptul că, în România, 65% din funcțiile de conducere din companii erau ocupate de femei. În ceea ce privește programul de lucru, una din șase femei muncește zilnic peste program. Vârsta femeilor care ocupă poziții de vârf în companii (între 25 şi 30 de ani), este foarte scăzută față de alte țări din Europa[2]. Conform studiului „Promovarea antreprenoriatului ca factor cheie pentru dezvoltarea economică", realizat în anul 2010 de Fundația Post-Privatizare, din 1995 şi până în prezent, profilul antreprenorului român s-a îmbunătățit în ceea ce privește proporția în care sunt prezente femeile. Mai exact, deşi aproape două treimi (63,4%) dintre antreprenorii care au înființat o afacere pe cont propriu în 2008 erau bărbați, diferența dintre numărul de întreprinzători de sex feminin şi numărul de întreprinzători de sex masculin în România s-a redus treptat până în 2008. Această constatare se bazează pe faptul că în 1995 un procent de 70,9%

[1] Cf. http://www.femeileinpolitica.ro

[2] Cf. http://www.eurofound.europa.eu/eiro/2007/02/articles/ro0702039i_ ro.htm. Vezi şi Agenția Pentru Dezvoltare Regională - Regiunea Vest, *Plan de dezvoltare regională 2007-2013*, cap. VIII - *Egalitatea de şanse*, p. 3, disponibil online la http://www.adrvest.ro/attach_files/cap%20VIII.pdf

dintre întreprinzători era reprezentat de bărbați, respectiv cu 7,5% mai mult decât în 2008.

Cu toate acestea, Fundația Post-Privatizare apreciază că antreprenoriatul feminin din România este slab dezvoltat, cu o tendință descrescătoare a evoluțiilor în perioada 2007-2010. Rata de insucces a antreprenoriatului feminin este explicată de nivelele inferioare ale participării femeilor în activități antreprenoriale, ale aspirațiilor şi percepțiilor acestora referitoare la domeniul în discuție. Procentul femeilor care declară că intenționează să înceapă o afacere în următorii 3 ani este mai mic decât cel al bărbaților și înregistrează scăderi de la un an la altul. Femeile antreprenor erau mai pesimiste în 2010 față de anii anteriori, procentul celor care declarau că au mai multe oportunități de afaceri scăzând de la 42,9% în 2009 la 11% în 2010. De altfel, aceasta este o caracteristică generală a țărilor din Europa de Est, care prezintă cele mai scăzute nivele ale gradului de participare a femeilor la activități antreprenoriale[1].

Principalele cauze identificabile care stau, în România, la baza discriminării în funcție de gen, a sexismului și a încălcării principiului egalității de șanse între persoane de sex diferit sunt: nivelul scăzut al remunerației în domeniile puternic feminizate; reprezentarea inechitabilă la nivel politic a femeilor şi a bărbaților în procesul de luare a deciziilor; deficiențele cronice la nivelul administrației publice locale în a asigura măsuri active de conciliere a vieții de familie cu viaţa profesională; existenţa în continuare a

[1] Fundația Post-Privatizare, *Promovarea antreprenoriatului ca factor cheie pentru dezvoltarea economică*, pp. 26-29, disponibil on-line la https://www.bcrclubantreprenori.ro/upload/img/1351870740.pdf

stereotipurilor sexiste în societate; numărul redus al activităților economice inițiate și gestionate de către femei[1].

Primii pași în direcția instituirii unei autentice egalități a șanselor ar trebui să fie rezolvarea acestor probleme, însă ea nu este posibilă înainte de producerea unor modificări la nivelul gândirii, deoarece modul cum gândim influențează decisiv maniera în care acționăm și în care ne comportăm față de ceilalți. Aceasta înseamnă că trebuie mai întâi identificate și, pe cât este posibil, eliminate cât mai rapid stereotipurile de gen care ne grevează în continuare comportamentul. Spre exemplu, conform unui studiu sociologic, în România, peste 40% dintre subiecții investigaţi continuă să fie de părere că „bărbații conduc afacerile mai bine decât femeile", iar o treime consideră că „o femeie nu poate avea, în același timp, și carieră și familie". După cum ne-am fi putut aştepta, ideile acestea sunt împărtășite mai ales de către bărbați (peste 50%), însă este surprinzător faptul că o treime din numărul femeilor reproduce acest stereotip, adică una din trei femei consideră că femeile sunt inferioare bărbaților din punctul de vedere al abilităților necesare pentru buna gestionare a unei afaceri ori a unei cariere[2]. Același studiu oferă însă și argumentul decisiv în sprijinul ideii că educația și reflecția critică asupra propriilor prejudecăți este primul pas care trebuie făcut de fiecare dintre noi deoarece arată că stereotipurile de gen sunt cu atât mai puternice și mai răspândite cu cât scade nivelul

[1] Agenția Pentru Dezvoltare Regională - Regiunea Vest, *Plan de dezvoltare regională 2007-2013*, cap. VIII - *Egalitatea de șanse*, p. 3, disponibil online la http://www.adrvest.ro/attach_files/cap%20VIII.pdf

[2] A. Zamfir, *Toleranţă şi intoleranţă în România. Credinţe, stereotipuri şi grupuri sociale*, în vol. *Discriminarea multiplă în România*, pp. 51-53, disponibil on-line la http://www.incsmps.ro/documente/Microsoft%20Word%20-%20discriminare_ final_print.pdf

de cultură şi educaţie, astfel că „gradul de stereotipizare scade pe măsură ce creşte nivelul de instrucţie, ceea ce semnifică un nivel superior de conştientizare şi împărtăşire a valorilor egalităţii de şanse în rândul categoriilor mai educate”[1].

8.5. Egalitatea de şanse pentru persoanele cu dizabilităţi

Un document oficial al Comitetului Economic şi Social European estimează că persoanele cu handicap reprezintă un procent de 15% din populaţia totală a lumii, însă atenţionează totodată că acest procentaj este în continuă creştere din cauza faptului că populaţia globului se află într-un proces de îmbătrânire continuă. Aceasta înseamnă că în Europa mai mult de 50 de milioane de persoane suferă în prezent de o anumită formă de handicap, ceea ce reprezintă o parte semnificativă a cetăţenilor europeni, astfel încât „a le asigura egalitatea de şanse constituie un imperativ social, etic şi politic, care ar trebui să figureze printre principalele priorităţi ale UE. În plus, există un evident argument economic pentru integrarea persoanelor cu handicap şi pentru asigurarea accesului deplin la bunuri şi servicii al acestora”[2].

În ţara noastră, conform datelor furnizate de Ministerul Muncii, Familiei şi Protecţiei Sociale, la data de 30 iunie 2012 exista un număr total de 689.156 de persoane cu dizabilităţi, dintre care

[1] *Loc. cit.*
[2] *Egalitatea de şanse pentru persoanele cu handicap* (SOC/249), disponibil on-line la http://www.angel.org.ro/mod_ces-7-14-ro-SOC249-Egalitatea-de-351anse-pentru-persoanele-cu-handicap

671,939 erau neinstituționalizate, iar 17,217 instituționalizate[1]. În condițiile în care, conform rezultatelor preliminare ale Recensământului Populației şi al Locuințelor din 2011, populația stabilă a României este de 19.043.767 locuitori, ar urma că persoanele cu handicap reprezintă 3,61% din totalul populației, ceea ce înseamnă foarte puțin în comparație cu media mondială, dar și cu situația din țări dezvoltate ale Europei, precum Marea Britanie, unde se estimează că trăiește un număr de 6 milioane de persoane cu dizabilități, ceea ce înseamnă un procent de 10% din numărul total de locuitori[2]. Acest procent oficial nu trebuie însă acceptat în mod necritic deoarece, pe de o parte există diferențe între țări în ceea ce privește modul de evaluare a dizabilității, iar pe de altă parte, modul în care se face în România înregistrarea persoanelor care suferă de handicap este defectuos și afectat de birocrație, ceea ce determină o sub-raportare în ce privește mai ales gradul de handicap ușor, deoarece beneficiile materiale limitate de care beneficiază cei afectați nu oferă o motivație suficientă pentru parcurgerea tuturor procedurilor birocratice complicate necesare pentru înregistrarea în această categorie. În realitate, procentul este considerabil mai mare, după cum arată rezultatele unui proiect bazat pe datele furnizate de World Health Survey, astfel că în țările europene evaluate, între care se află și România, acesta se situa, în 2006, undeva între 10-15% din totalul populației[3].

---

[1] Direcția Protecția Persoanelor cu Handicap, *Numărul persoanelor cu handicap la data de 30 iunie 2012*, disponibil on-line la http://www.anph.ro /tematica.php?idt=13&idss=41

[2] P. Clements, T. Spinks, *op. cit.*, p. 115.

[3] Societatea Academică din România, *Diagnostic: exclus pe piața muncii. Piedici în ocuparea persoanelor cu dizabilități în România*, 2009, pp. 13-14, disponibil on-line la http://observator.sas.unibuc.ro/wp-content/uploads/2011/01/Diagnostic-exclus-de-pe-piata-muncii.pdf

Ce se înțelege, în cele din urmă prin dizabilitate sau handicap (în legislația românească nu se folosește termenul de „persoane cu dizabilități", ci doar cel de „persoane cu handicap")? Nu există un răspuns univoc la această întrebare, deoarece nu există o definiție clară a dizabilității în legislația internațională, iar în țările din Uniunea Europeană acest termen este definit în mod variat în funcție de domeniile de reglementare juridică (legislația antidiscriminare, legislația din domeniul asistenței sociale etc.) sau de modul în care este percepută dizabilitatea (modelul medical vs. modelul social)[1].

În accepțiunea conferită de modelul medical, dizabilitatea este definită după criteriul condiției medicale a persoanei, adică a stării sale de sănătate sau boală. În consecință, dizabilitatea este privită ca o problemă medicală individuală, ceea ce face ca persoanele afectate să fie considerate ca fiind dependente și având nevoie de tratament special sau de îngrijire, ceea ce, pe cale de consecință, conduce la izolarea și excluderea lor din societate în mod sistematic, într-o formă sau alta, după severitatea handicapului de care suferă. În contextul acestui mod de a privi lucrurile, problema o reprezintă persoana cu handicap, iar nu mediul social în care aceasta trăiește.

„Clasificarea Internațională a Deteriorărilor, Dizabilităților și Handicapurilor" (*The International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps*), întocmită de experții Organizației Mondiale a Sănătății (*World Health Organization*) în 1980 și aflată în vigoare până în anul 2001 exprimă foarte concis punctul de vedere al modelului medical prin aparatul conceptual pe care îl propune și prin definițiile pe care le formulează. În acest act, handicapul era

[1] Cf. http://www.antidiscriminare.ro/dizabilitati-fizice/

definit ca o consecință a deteriorării stării de sănătate a persoanei, și era gândit în contextul a trei concepte: (a) deficiență sau infirmitate (*impairment*), adică alterarea unei structuri sau a unei funcții psihologice, fiziologice sau anatomice, (b) incapacitate sau dizabilitate (*disability*), adică afectarea parțială sau totală a capacității de îndeplinire într-un mod normal a unei activități, ca rezultat al unei deficiențe și (c) dezavantaj social sau handicap, prin care se înțelege dezavantajul resimțit de individ, ca o consecință a unei deficiențe sau incapacități, în ceea ce privește posibilitățile sale de incluziune socială, școlară sau profesională, fiind deci rezultanta interacțiunii dintre persoana cu deficiență sau incapacitate și mediul său social. În spiritul acestor delimitări conceptuale, handicapul este o limitare parțială sau totală a abilității de a realiza o activitate într-o manieră considerată normală pentru un individ[1].

În ultima vreme însă, începând din anii 1970-80, persoanele cu handicap au respins tot mai adesea acest mod de a vedea lucrurile, considerând că le aduce o serie întreagă de neajunsuri, precum diminuarea respectului de sine, limitarea posibilităților de dezvoltare personală, a accesului la educație și la piața forței de muncă, în timp ce în planul relațiilor interpersonale conduce la distorsionarea legăturilor afective firești sau naturale cu familia, comunitatea și societatea în general. Din aceste motive, un număr crescând de grupuri formate din persoane cu dizabilități au început să militeze tot mai fervent pentru a impune schimbări în modul în care erau tratate sau privite de către ceilalți membri ai societății, iar rezultatul acestor

[1] Cf. *Definitions of Disability*, disponibil on-line la: http://www.disabled-world.com/definitions/disability-definitions.php

eforturi de conştientizare a fost impunerea modelului alternativ, cel social de înțelegere a ideii de handicap sau dizabilitate.

În accepțiunea pe care i-o conferă modelul social, dizabilitatea este o pierdere sau limitare a oportunităților de a lua parte la viața normală în comunitate la un nivel egal cu al celorlalți, care se datorează existenței unor bariere de natură fizică, dar mai ales de natură socială. În acest nou context ideatic, dizabilitatea nu mai este concepută ca o problemă personală, ce ține de starea de sănătate a individului, ci ca un fapt social cauzat de modul de gândire, atitudinile, concepțiile, politicile, măsurile administrative tipice pentru o anumită societate, care configurează mediul în care trăiește persoana cu handicap şi îl face mai mult sau mai puțin accesibil pentru ea.

Această schimbare de mentalitate a condus la înlocuirea, în 2001, de către Organizația Mondială a Sănătății a „Clasificării Internaționale a Deteriorărilor, Dizabilităților şi Handicapurilor", despre care am vorbit mai înainte, cu „Clasificarea Internațională a Funcționării, Dizabilității şi Sănătății - CIF" (*International Classification of Functioning, Disabilities and Health*), care propune un nou instrumentar conceptual care să introducă în uz modificarea punctului de vedere asupra problemei, ce are la bază concepte precum: activitate, limitare a activității, participare, restricții de participare, factori de mediu. Astfel, *activitatea* este executarea unei sarcini sau a unei acțiuni de către o persoană; *participarea* este implicarea într-o situație de viaţă; *limitarea activității* reprezintă dificultățile unei persoane în a executa activități; *restricțiile de participare* sunt problemele pe care le poate întâmpina o persoană prin implicarea în anumite situații de viaţă; *factorii de mediu*

constituie mediul fizic, social şi atitudinal în care oamenii trăiesc şi îşi duc propria existenţă[1].

Dizabilitatea este caracterizată ca fiind un rezultat sau un efect al unor relații complexe dintre starea de sănătate a individului, factorii personali şi factorii externi care reprezintă circumstanțele de viaţă ale acelui individ. În conformitate cu CIF, „modelul social al dizabilității consideră dizabilitatea ca fiind, în principal, o problemă creată social şi o chestiune care ține în primul rând de integrarea completă a individului în societate. Dizabilitatea nu este un atribut al unui individ, ci un complex de condiții create de mediul social. Din această cauză, managementul acestei probleme necesită acțiune socială şi este responsabilitatea comună a întregii societăți, în sensul producerii acelor schimbări de mediu necesare participării persoanelor cu dizabilități în toate domeniile vieții sociale. Managementul dizabilității este, așadar, o problemă de atitudine şi de ideologie, care implică o schimbare socială, ceea ce – în termeni politici – devine o problemă de drepturi ale omului. Pentru acest model, dizabilitatea este o problemă politică”[2].

Diferențele fundamentale dintre accepțiunea medicală şi aceea socială pot fi sesizate imediat prin examinarea modurilor diferite în care sunt privite lucrurile din cele două perspective. Astfel, modelul medical vs. modelul social înseamnă opoziția dintre a crede că: (a) dizabilitatea este o tragedie personală / dizabilitatea este experiența opresiunii sociale; (b) dizabilitatea este o problemă personală / dizabilitatea este o problemă socială; (c) rezolvarea este dată de medicație / rezolvarea e dată de inserția socială; (d) problema

[1] Organizaţia Mondială a Sănătății, *Clasificarea Internațională a Funcționării, Dizabilității şi Sănătății,* Editura MarLink, București, 2004, p. 10.
[2] *Ibidem*, p. 20.

e de competența profesioniștilor / responsabilitatea este individuală și colectivă; (e) cel mai bine înțelege problema personalul calificat / experții în problemă sunt chiar persoanele cu dizabilități; (f) persoana cu dizabilități trebuie să se adapteze / persoana cu dizabilități trebuie să beneficieze de acțiune afirmativă; (g) dizabilitatea are o „identitate individuală" / persoanele cu dizabilități au o „identitate colectivă"; (h) persoanele cu dizabilități au nevoie de ajutor / persoanele cu dizabilități au nevoie de drepturi; (i) profesioniștii au controlul / persoanele cu dizabilități trebuie să ia decizii în nume propriu; (j) soluția e adaptarea individuală la circumstanțe / soluția constă în schimbări sociale[1].

În spiritul acestei noi înțelegeri a ideii de dizabilitate, majoritatea persoanelor implicate în mișcarea pentru mai buna înțelegere socială a problemei consideră că rezolvarea problemei presupune o restructurare profundă a modului de a gândi și de a acționa al membrilor societății. Sugestia fundamentală este aceea că dezavantajul individual sau colectiv al persoanelor cu dizabilități este datorat existenței unei forme complexe a de discriminare instituțională care afectează societatea noastră în însăși fundamentele ei.

Uniunea Europeană și-a însușit pe deplin, la nivel instituțional, punctul de vedere exprimat de accepțiunea socială a dizabilității. Wallis Goelen, fostă președintă a organismului Comisiei Europene care se ocupă de integrarea persoanelor cu dizabilități (*European Commission's Unit on the Integration of People with*

[1] *Înțelegerea dizabilității - ghid de bune practici*, „Proiectul ETTAD - Posibilitatea profesorilor și a instructorilor de a îmbunătăți accesul adulților la educație" (*Enabling teachers and trainers to improve the accessibility of adult education*), disponibil on-line la http://ro.ettad.eu/understanding-disability

Disabilities) sublinia că: „Uniunea Europeană concepe dizabilitatea ca pe un rezultat al interacțiunii dinamice dintre o persoană și mediul său, incluzând aici construcțiile sociale, care conduce la discriminare și stigmatizare. Din acest motiv, mediul este acela care ar trebui să fie adaptat pentru fiecare persoană individuală, inclusiv pentru persoanele cu dizabilități, prin îndepărtarea acestor bariere”[1]. Această manieră de înțelegere a problemei conduce la o abordare bazată pe ideea că persoanele cu dizabilități au drepturi pozitive speciale, care trebuie respectate: „dizabilitatea reprezintă o chestiune de drept, iar discriminarea trebuie să fie eliminată. Politicile privitoare la dizabilități ar trebui să promoveze o abordare centrată pe individualitate și pe incluziunea socială: drepturile trebuie să fie însoțite de acțiuni care să asigure accesul la exercitarea drepturilor, adică tocmai de asigurarea unor șanse egale”[2].

România, după cum bine se știe, este obligată, conform principiului subsidiarității, să se conformeze punctului de vedere al Uniunii Europene, atât în litera, cât și în spiritul acestuia. După cum am amintit, legislația românească nu utilizează sintagma „persoană cu dizabilități”, ci pe aceea de „persoană cu handicap”. În acest context, prin „persoane cu handicap” legislatorul român înțelege „acele persoane cărora mediul social, neadaptat deficiențelor lor fizice, senzoriale, psihice, mentale, le împiedică total sau le limitează accesul cu șanse egale la viața socială, potrivit vârstei, sexului, factorilor materiali, sociali și culturali proprii, necesitând măsuri de

[1] W. Goelen, *An overview of the Disability Agenda in Europe*, în „Disability in Europe: Seminar Proceedings”, *apud European Policy on Disabled People and the Position of Disabled People*, disponibil on-line la http://uk.qatrain2.eu/european-policy-on-disabled-people-and-the-position-of-disabled-people
[2] *Loc cit.*

protecție specială în sprijinul integrării lor sociale şi profesionale."[1] Din punct de vedere legal şi din acela al politicilor publice, statul român trebuie să preia şi să traducă în acțiuni legislative şi administrative obiectivele strategiei pe termen lung a Uniunii Europene privind persoanele cu dizabilități, care se centrează pe asigurarea egalității de oportunități, deoarece aceasta este singura care poate permite acestor persoane să îşi fructifice potențialul şi să ia parte la viața societății. Strategia amintită are trei direcții fundamentale: (1) dezvoltarea legislației şi implementarea măsurilor anti-discriminare care să permită persoanei să se bucure de drepturile sale; (2) eliminarea barierelor induse de mediu; (3) includerea problematicii persoanelor cu dizabilități în toate aspectele cheie ale politicilor publice (*mainstreaming*). Implementarea acestor măsuri presupune reconfigurarea politicilor publice relevante pentru această chestiune din perspectiva persoanelor cu dizabilități şi înțelegerea nevoilor diverse ale acestora, de care să se țină cont ulterior, în momentul revizuirii legislației şi al formulării şi implementării politicilor publice[2]. Planurile de acțiune ale Uniunii Europene care derivă din strategia pe termen lung se concentrează asupra sporirii accesibilității vieții sociale pentru persoanele cu dizabilități, în scopul stimulării participării lor la toate activitățile pe care viața normală în societate le presupune, precum şi din motivul că accesibilitatea e considerată o premisă fundamentală pentru respectarea drepturilor lor fundamentale. În consecință, planurile

[1] *Legea nr. 519 din 12 iulie 2002 pentru aprobarea Ordonanței de urgență a Guvernului nr. 102/1999 privind protecția speciala şi încadrarea în muncă a persoanelor cu handicap*, publicată în „Monitorul Oficial" nr. 555 din 29 iulie 2002, art. 1, alin. 1.

[2] Societatea Academică din România, *op. cit.,* p. 12.

privesc pe de o parte sporirea accesibilității pieței muncii, bunurilor, serviciilor şi infrastructurii pentru persoanele cu handicap, iar pe de alta, facilitarea implementării Convenției ONU şi a legislației europene anti-discriminare[1].

În ceea ce privește situația reală a persoanelor cu handicap din România, trebuie spus că un studiu din anul 2009 al Consiliului Național pentru Combaterea Discriminării identifica grupul persoanelor cu dizabilități ca fiind una din minoritățile cele mai discriminate din România[2]. Deşi situația aceasta s-a ameliorat după anul 2000, există încă probleme generate, pe de o parte, de limitele resurselor financiare şi umane disponibile, dar şi de dificultatea practică a implementării unor măsuri integrate care să vină în întâmpinarea nevoilor speciale ale membrilor acestei categorii. Principalele probleme cu care se confruntă persoanele cu handicap sunt: (a) accesul limitat la servicii sociale specializate; (b) accesul limitat pe piața muncii; (c) accesul limitat la toate formele de educație, datorat faptului că nu există un sistem bine pus la punct de educație timpurie pentru copiii cu handicap, lipsei de pregătire a profesorilor pentru a face față acestor probleme, precum şi lipsei măsurilor practice care să transforme mediul fizic şi informațional din sistemul de învățământ într-unul accesibil pentru persoanele cu handicap; (d) accesul limitat persoanelor cu handicap locomotor în mijloacele de transport în comun şi în instituțiile publice; (e) accesul

[1] *Loc. cit.*
[2] Consiliului Național pentru Combaterea Discriminării, *Fenomenul discriminării în România - percepții şi atitudini*, disponibil on-line la http://www.cncd.org.ro/files/file/Fenomenul%20discriminarii%202009.pdf

limitat persoanelor cu handicap la activităţi sportive, culturale şi de petrecere a timpului liber[1].

În consecinţă, domeniile în care sunt necesare măsuri de protecţie a persoanelor cu dizabilităţi în vederea realizării accesului cu şanse egale la viaţa socială sunt: îngrijirea sănătăţii, educaţia, pregătirea profesională, încadrarea în muncă, viaţa sexuală obişnuită, viaţa de familie integrală, accesul la cultură şi informaţie, prezenţa în comunitate şi participarea liber consimţită la viaţa comunităţii, accesul deplin în mediul comunitar şi în cel natural, posibilitatea de a călători, servicii cu caracter compensator în funcţie de tipul şi gradul dizabilităţii, accesul la siturile culturale, la spectacole şi la surse de divertisment, accesul la funcţiile politice şi de conducere administrativă, pentru cei care dispun de capacitatea şi performanţa necesare, accesul la forurile mediatice, în vederea promovării unei imagini pozitive, dar realiste[2].

Deşi toate aceste dificultăţi sunt importante în sine şi e evidentă necesitatea găsirii de soluţii pentru surmontarea lor, un statut aparte îl are problema accesului limitat pe piaţa locurilor de muncă pentru persoanele cu handicap, nu doar pentru că faptul de a avea un loc de muncă permite acestora să aibă acces la mijloacele materiale necesare pentru a se întreţine, dar şi pentru că le conferă un statut egal cu al celorlalţi membri ai societăţii şi le permite să evite, acolo unde este posibil, postura uneori inconfortabilă, de asistaţi social. În această privinţă, Societatea Academică din România a

[1] Agenţia Pentru Dezvoltare Regională - Regiunea Vest, *Plan de dezvoltare regională 2007-2013*, cap. VIII - *Egalitatea de şanse*, p. 6, disponibil online la http://www.adrvest.ro/attach_files/cap%20VIII.pdf

[2] Cf. *Dizabilităţi fizice*, disponibil on-line la http://www.antidiscriminare.ro/dizabilitati-fizice/

realizat un studiu sociologic privind ocuparea persoanelor cu dizabilități, publicat în anul 2009. Principalele concluzii ale acestui studiu sunt: (1) Rata ocupării persoanelor cu dizabilități este semnificativ mai mică în comparație cu populația generală. Doar 12,7% din persoanele cu dizabilități cu vârsta între 18-55 ani au un loc de muncă, în timp ce procentul din populația generală activă este de circa 70%. Totuși, în ultimii ani, rata ocupării persoanelor cu dizabilități s-a dublat, iar numărul persoanelor cu dizabilități care au un loc de muncă a crescut de 3 ori. (2) Principalul factor care determină ocuparea persoanelor cu dizabilități este educația, iar sistemul educațional din România creează dezavantaje majore pentru acestea. Grupul cel mai dezavantajat din punct de vedere al accesului la educație este format din persoane cu dizabilități fizice, somatice sau vizuale, grave, din mediul rural. (3) Persoanele cu dizabilități au venituri salariale semnificativ mai mici față de populația generală, primind, în medie, un salariu mediu net de circa 65% din media națională. (4) Motivul cel mai frecvent menționat de persoanele cu dizabilități care nu își caută un loc de muncă este legat de problemele de sănătate. În ce privește capacitatea de muncă, se observă diferențe semnificative între capacitatea de muncă autoevaluată și capacitatea de muncă certificată oficial. (5) Condiționarea acordării unor beneficii sociale de capacitatea de muncă se dovedește a fi un contra-stimulent pentru reîntoarcerea pe piața muncii. Spre exemplu, dacă se reangajează, cei ce primesc pensie de invaliditate gradul I și II trebuie să renunțe total la pensie, motiv pentru care majoritatea pensionarilor de invaliditate renunță să mai caute un loc de muncă. (6) Nu există diferențe semnificative între tipul angajatorilor pentru persoane cu dizabilități și pentru populația generală, astfel că persoanele cu dizabilități sunt angajate, în genere, în mediul

competitiv de pe piața deschisă a forței de muncă. (7) Angajatorii au o perspectivă dual față de problema persoanelor cu handicap: acceptă principiul integrării persoanelor cu dizabilități pe piața muncii, dar sunt reticenți față de angajarea efectivă a acestora, din motive privind o productivitate mai scăzută, necesitatea unei supervizări mai atente sau probabilitatea mai mare a absențelor datorate problemelor medicale. (8) Pentru o societate precum aceea românească, în care aproape jumătate din populație are atitudini discriminatorii față de persoanele cu dizabilități, din sondaj a rezultat un procent foarte mic, de numai 10% de persoane cu handicap care s-au simțit discriminate pe piața muncii (față de un procent de 30% din persoanele cu handicap care declară că se simt discriminate în diferite situații sociale în general)[1].

De îndată ce discriminarea este sinonimă cu încălcarea principiului egalității de șanse, trebuie să ne întrebăm care sunt stereotipurile privind persoanele cu handicap care au dat naștere atitudinilor discriminatorii despre care se afirmă că sunt împărtășite de jumătate din populație. Conform studiului CNCD menționat mai înainte, *Fenomenul discriminării în România - percepţii şi atitudini*, un procent de 44% din populația generală asociază conceptul de „persoană cu dizabilități" cu sentimentele de milă şi compasiune, dar în același timp un procent identic, de 44% din populația generală nu dorește să aibă ca vecin o persoană cu dizabilități, în timp ce doar 40% ar fi de acord ca cineva din familie să se căsătorească cu o persoană care suferă de un handicap fizic, iar pentru persoanele cu

[1] Societatea Academică din România, *op. cit.,* pp. 9-10.

handicap psihic procentul coboară extrem de mult, până la 9%.[1] Aceasta este o atitudine bipolară extrem de periculoasă, deoarece poate duce la diverse forme de discriminare, care pot crea impedimente majore pentru integrarea socială a persoanelor cu handicap.

Într-un alt studiu, publicat în 2008 de Agenția Națională pentru egalitate de șanse între femei și bărbați, se arată că „aproape jumătate din populația României conștientizează necesitatea creșterii autonomiei persoanelor cu dizabilități și a îmbunătățirii participării lor sociale. Cu alte cuvinte, respingând ideea responsabilității exclusive a familiei, 48% dintre respondenți susțin mecanismele moderne de asistenţă specializată a persoanelor cu dizabilități și a familiilor acestora ce promovează integrarea lor socială. Totuși, 43% dintre subiecţi rămân atașați modelului tradițional de abordare a problematicii persoanelor cu dizabilități, care îi plasează pe aceștia în grija familiei şi care nu stimulează participarea lor socială sau creșterea autonomiei lor prin intermediul unor servicii specializate”[2]. Creșterea nivelului de educație se asociază cu orientarea către principiile moderne ale participării și incluziunii sociale a tuturor indivizilor și cu credința că situația persoanelor cu dizabilități trebuie gestionată prin intermediul sau cu ajutorul unor instituții și organizații specializate în acordarea de servicii sociale. Pe de altă parte, respondenții din mediul rural sunt mai apropiaţi de ideea

[1] Cf. Consiliului Național pentru Combaterea Discriminării, *Fenomenul discriminării în România - percepţii şi atitudini*, disponibil on-line la http://www.cncd.org.ro/files/file/Fenomenul%20discriminarii%202009.pdf

[2] A. Zamfir, *Toleranţă şi intoleranţă în România. Credinţe, stereotipuri şi grupuri sociale*, în vol. *Discriminarea multiplă în România*, pp. 58-59, disponibil on-line la http://www.incsmps.ro/documente/Microsoft%20Word%20-%20discriminare _final_print.pdf

responsabilității exclusive a familiei, fapt care se explică prin raportarea lor la un set de credințe şi valori specifice modelului tradițional în care familia are funcții sporite în societate[1].

În ceea ce privește discriminarea pe piața muncii, studiile cu privire la impactul discriminării asupra ocupării persoanelor cu dizabilități vorbesc despre „efectul de selecție" pe care stereotipurile negative privind persoanele cu handicap îl au asupra şanselor acestora de a fi angajate. Societatea Academică din România arată că „impredictibilitatea sau productivitatea scăzută a muncii sunt doar unele dintre stereotipurile atribuite persoanelor cu dizabilități la locul de muncă. Acestea determină de multe ori angajatorii fie să aleagă o persoană validă în locul uneia cu dizabilități şi aceleaşi calificări, fie să ofere un salariu mai mic unei persoane cu dizabilități decât uneia valide sau să concedieze un angajat cu dizabilități mai degrabă decât unul fără"[2].

În ceea ce privește concepția generală despre statutul social al persoanelor cu dizabilități, trebuie subliniat că acestea sunt percepute ca suferind de un dezavantaj puternic în societate (ideea statutului defavorizat al persoanelor cu dizabilități este prezentă la aproape 90% din populația generală), ceea ce înseamnă că în concepția comună persistă imaginea unui deficit important de participare socială şi acces la oportunități pentru persoanele cu dizabilități, dar şi aceea că există o înaltă incidenţă a actelor de discriminare îndreptate împotriva acestora. În acelaşi timp, imaginea de sine a persoanelor cu dizabilități este uşor surprinzătoare din acest punct de vedere, de îndată ce „trebuie remarcat că în rândul

[1] *Loc. cit.*
[2] Societatea Academică din România, *op. cit.,* p. 44.

respondenților cu dizabilități crește ponderea celor care apreciază propria situație ca fiind avantajoasă”[1].

Principala problemă de la nivelul concepției generale despre persoanele cu dizabilități este aceea a persistenței modului bipolar de a privi situația acestora: pe de o parte, există o înțelegere teoretică extrem de cuprinzătoare a situației dezavantajoase în care se află acestea, dar pe de altă parte ea este dublată de evitarea implicării în gestionarea pozitivă a ei, și chiar în contexte care presupun contact social direct și apropiat cu persoanele cu handicap. Remedierea acesteia presupune nu doar o schimbare a modului de gândire, în sensul acceptării ca stare de normalitate a existenței și participării sociale active a persoanelor cu dizabilități, dar și a modului de comportare în raport cu acestea. În acest sens, se vorbește despre necesitatea adoptării de către noi toți a ceea ce s-a numit „eticheta în relația cu persoanele cu dizabilități” (*disability etiquette*). Punctul de la care trebuie să plecăm în configurarea regulilor acestei etichete nu trebuie să fie propria noastră perspectivă asupra problemei, ci înțelegerea situației persoanelor cu dizabilități prin discuții cu acestea, deoarece ele sunt cele mai indicate surse de informare: nimeni nu le poate cunoaște nevoile și modul în care ar putea fi soluționate mai bine decât ele însele. Nu trebuie să încercăm să impunem din afară o soluție, ci să întrebăm pe cei implicați care ar putea fi cea mai bună variantă. În al doilea rând, fundamentul problemei și al soluției nu trebuie să fie identificat cu dizabilitatea specifică a persoanei ori cauza acesteia, ci tocmai acele lucruri de

[1] A. Zamfir, C. Mocanu, *Defavorizare şi discriminare în România*, în vol. *Discriminarea multiplă în România*, p. 71, disponibil on-line la http://www.incsmps.ro/documente/Microsoft%20Word%20-%20discriminare_final_print.pdf

care ea are nevoie în scopul de a deveni capabilă de a dobândi aceleași abilități și a exercita aceleași roluri sociale ca și ceilalți. Mai mult decât atât, nu trebuie să presupunem niciodată că am identificat corect problema care afectează o persoană cu handicap, deoarece există o serie întreagă de dizabilități (precum astmul sau epilepsia) care nu sunt evidente la prima vedere. În al treilea rând, nu trebuie să credem că există rezolvări general valabile, deoarece este greșit să presupunem că persoanele cu dizabilități similare au nevoi similare: nevoile persoanei sunt o chestiune care depinde de detaliile specifice ale dizabilității, de caracterul persoanei, vârstă, experiență, preferințe, motivație etc.

Un aspect deosebit de important al etichetei în relația cu persoanele cu dizabilități este problema manierei de utilizare a limbajului, deoarece o folosire improprie a acestuia poate conduce la formularea de etichetări, minimalizări ori expresii care dezumanizează, și care sunt extrem de deranjante pentru cei vizați. Din acest motiv, e necesar să ne controlăm cu atenție limbajul, pentru a manifesta cât mai multă sensibilitate și considerație pentru semenii noștri afectați de dizabilități. În acest sens, în conversația și în relația directă cu persoanele cu dizabilități este recomandat să evităm: (1) să etichetăm persoanele despre care credem că suferă de anumite dizabilități; (2) să facem presupuneri despre prezența ori absența unor dizabilități, de îndată ce există unele care nu sunt vizibile; (3) să atribuim etichetări medicale care generalizează, deoarece persoanele sunt întotdeauna diferite, iar aceste etichetări tind să nu spună nimic despre persoana individuală, ci să-i atașeze stereotipuri, cum ar fi acela că persoana cu handicap este un pacient, neputincios și dependent în întregime de îngrijire medicală specializată; (4) să vorbim despre oameni în termenii condiției lor

(adică să utilizăm expresii precum: „un orb", „un surd", „un retardat mintal") deoarece este dezumanizant; (5) să utilizăm termenul „handicapat" ca pe un substantiv, deoarece acest fapt transmite ideea apartenenței persoanei la un grup social omogen, ipotetic separat de restul societății, ceea ce nu e corect pentru că fiecare om este un individ, iar cei cu dizabilități nu constituie un grup aparte; (6) să tratăm „de sus" persoane adulte care suferă de dizabilități cognitive, ca și când ar fi vorba de niște copii; (7) să oferim persoanelor cu dizabilități asistență care nu a fost solicitată ori acceptată în mod explicit; (8) să exprimăm ideea că știm cel mai bine ceea ce este potrivit și indicat pentru persoanele cu dizabilități; (9) să refuzăm contactul vizual nemijlocit caracteristic pentru o conversație normală; (10) să ne ferim de a intra în contact fizic nemijlocit cu persoanele cu dizabilități, în maniera potrivită fiecărei situații în parte[1].

[1] Cf. *Disability etiquette*, disponibil on-line la http://uk.qatrain2.eu/etiquette.html

ANEXA 1

LEGISLAȚIA NAȚIONALĂ PRIVIND EGALITATEA DE ȘANSE

✓ **Hotărârea nr. 237/24.03.2010** privind aprobarea Strategiei naţionale pentru egalitatea de şanse între femei şi bărbaţi pentru perioada 2010 - 2012 şi a Planului general de acţiuni pentru implementarea Strategiei naţionale pentru egalitatea de şanse între femei şi bărbaţi pentru perioada 2010 – 2012 (M.O. nr. 242/15.04.2010)

✓ **Legea nr. 62/01.04.2009** pentru aprobarea Ordonanţei de urgenţă a Guvernului nr. 61/2008 privind implementarea principiului egalităţii de tratament între femei şi bărbaţi în ceea ce priveşte accesul la bunuri şi servicii şi furnizarea de bunuri şi servicii (M.O. nr. 229/08.04.2009)

✓ **Ordonanţa de urgenţă nr. 61/14.05.2008** privind implementarea principiului egalităţii de tratament între femei şi bărbaţi în ceea ce priveşte accesul la bunuri şi servicii şi furnizarea de bunuri şi servicii (M.O. nr. 385/21.05.2008)

✓ **Legea nr. 44/19.03.2008** pentru aprobarea Ordonanţei de urgenţă a Guvernului nr. 67/2007 privind aplicarea principiului egalităţii de tratament între bărbaţi şi femei în cadrul schemelor profesionale de securitate socială (M.O. nr. 227/25.03.2008)

✓ **Ordonanța de urgență nr. 67 din 27 iunie 2007** privind aplicarea principiului egalității de tratament între bărbați și femei în cadrul schemelor profesionale de securitate socială

✓ **Legea nr. 202 din 19 aprilie 2002** privind egalitatea de şanse între femei şi bărbaţi (M.O. nr. 150 din 1 martie 2007***Republicată)

✓ **Hotărârea nr. 537 din 7 aprilie 2004** pentru aprobarea Normelor metodologice de aplicare a prevederilor Ordonanţei de urgenţă a Guvernului nr. 96/2003 privind protecţia maternităţii la locurile de muncă (M.O. nr. 378 din 29 aprilie 2004)

✓ **Hotărârea nr. 285 din 04 martie 2004** privind aplicarea Planului național de acțiune pentru egalitatea de șanse între femei și bărbați

✓ **Hotărârea nr. 266 din 26 februarie 2004** privind participarea echilibrată a femeilor şi a bărbaţilor în cadrul echipelor de experţi trimise în misiune la Comisia Europeană (M.O. nr. 228 din 16 martie 2004)

✓ **Legea nr. 25 din 5 martie 2004** pentru aprobarea Ordonanţei de urgenţă a Guvernului nr. 96/2003 privind protecţia maternităţii la locurile de muncă (M.O. nr. 214 din 11 martie 2004)

✓ **Ordonanţa de urgenţă nr. 96 din 14 octombrie 2003** privind protecţia maternităţii la locurile de muncă (M.O. nr. 750 din 27 octombrie 2003)

✓ **Legea nr. 452 din 8 iulie 2002** pentru ratificarea Convenţiei Organizaţiei Internaţionale a Muncii nr. 183/2000 privind revizuirea Convenţiei (revizuită) asupra protecţiei maternităţii din 1952, adoptată la cea de-a 88-a sesiune a Conferinţei Generale a Organizaţiei Internaţionale a Muncii la Geneva la 15 iunie 2000 (M.O. nr. 535 din 23 iulie 2002)

✓ **Hotărârea de Guvern nr. 1273** din 07 decembrie 2000 privind aprobarea Planului național de acțiune pentru egalitatea de șanse între femei și bărbați

✓ **Hotărârea nr. 244 din 10 aprilie 2000** pentru aprobarea Normelor metodologice de aplicare a Legii concediului paternal nr. 210/1999 (M.O. nr. 150 din 11 aprilie 2000)

✓ **Legea nr. 210 din 31 decembrie 1999** - Legea concediului paternal (M.O. nr. 654 din 31 decembrie 1999)

✓ **Hotărârea de Guvern nr. 484 din 23 mai 2007** privind aprobarea Statutului Agenției Naționale pentru Egalitatea de Șanse între Femei și Bărbați

✓ **Ordinul nr. 157/14.09.2007** al preşedintelui Agenţiei Naţionale pentru Egalitatea de Şanse între Femei şi Bărbaţi privind aprobarea Regulamentului de organizare şi funcţionare a Comisiei naţionale în domeniul egalităţii de şanse între femei şi bărbaţi (CONES) (M.O. nr. 113/13.02.2008)

ANEXA 2

ORDONANȚA nr. 137 din 31 august 2000 (republicată) privind prevenirea și sancționarea tuturor formelor de discriminare

Publicată în: MONITORUL OFICIAL nr. 99 din 8 februarie 2007

CAP. I
Principii si definiții

ART. 1

(1) În România, stat de drept, democratic și social, demnitatea omului, drepturile și libertățile cetățenilor, libera dezvoltare a personalității umane reprezintă valori supreme și sunt garantate de Lege.

(2) Principiul egalității între cetățeni, al excluderii privilegiilor și discriminării sunt garantate în special în exercitarea următoarelor drepturi:

a) dreptul la un tratament egal în fata instanțelor judecătorești și a oricărui alt organ jurisdicțional;

b) dreptul la securitatea persoanei și la obținerea protecției statului împotriva violențelor sau maltratărilor din partea oricărui individ, grup sau instituție;

c) drepturile politice, și anume drepturile electorale, dreptul de a participa la viața publică și de a avea acces la funcții și demnități publice;

d) drepturile civile, în special:

(i) dreptul la libera circulație și la alegerea reședinței;

(ii) dreptul de a părăsi țara și de a se întoarce în țară;

(iii) dreptul de a obține și de a renunța la cetățenia română;

(iv) dreptul de a se căsători și de a-și alege partenerul;

(v) dreptul de proprietate;

(vi) dreptul la moștenire;

(vii) dreptul la libertatea de gândire, conștiință și religie;

(viii) dreptul la libertatea de opinie și de exprimare;

(ix) dreptul la libertatea de întrunire și de asociere;

(x) dreptul de petiționare;

e) drepturile economice, sociale și culturale, în special:

(i) dreptul la munca, la libera alegere a ocupației, la condiții de muncă echitabile și satisfăcătoare, la protecția împotriva șomajului, la un salariu egal pentru muncă egală, la o remunerație echitabilă și satisfăcătoare;

(ii) dreptul de a înființa sindicate și de a se afilia unor sindicate;

(iii) dreptul la locuință;

(iv) dreptul la sănătate, la îngrijire medicală, la securitate socială și la servicii sociale;

(v) dreptul la educație și la pregătire profesională;

(vi) dreptul de a lua parte, în condiții de egalitate, la activități culturale și sportive;

f) dreptul de acces la toate locurile și serviciile destinate folosinței publice.

(3) Exercitarea drepturilor enunțate în cuprinsul prezentului articol privește persoanele aflate în situații comparabile.

(4) Orice persoana fizica sau juridică are obligația să respecte principiile enunțate la alin. (2).

ART. 2

(1) Potrivit prezentei ordonanțe, prin discriminare se înțelege orice deosebire, excludere, restricție sau preferință, pe bază de rasă, naționalitate, etnie, limbă, religie, categorie socială, convingeri, sex, orientare sexuală, vârstă, handicap, boală cronică necontagioasă, infectare HIV, apartenență la o categorie defavorizată, precum și orice alt criteriu care are ca scop sau efect restrângerea, înlăturarea recunoașterii, folosinței sau exercitării, în condiții de egalitate, a drepturilor omului și a libertăților fundamentale sau a drepturilor recunoscute de lege, în domeniul politic, economic, social și cultural sau în orice alte domenii ale vieții publice.

(2) Dispoziția de a discrimina persoanele pe oricare dintre temeiurile prevăzute la alin. (1) este considerată discriminare în înțelesul prezentei ordonanțe.

(3) Sunt discriminatorii, potrivit prezentei ordonanțe, prevederile, criteriile sau practicile aparent neutre care dezavantajează anumite persoane, pe baza criteriilor prevăzute la alin. (1), față de alte persoane, în afara cazului în care aceste prevederi, criterii sau practici sunt justificate obiectiv de un scop legitim, iar metodele de atingere a acelui scop sunt adecvate și necesare.

(4) Orice comportament activ ori pasiv care, prin efectele pe care le generează, favorizează sau defavorizează nejustificat ori supune unui tratament injust sau degradant o persoană, un grup de persoane sau o comunitate față de alte persoane, grupuri de persoane

sau comunități atrage răspunderea contravențională conform prezentei ordonanțe, dacă nu intră sub incidența legii penale.

(5) Constituie hărțuire și se sancționează contravențional orice comportament pe criteriu de rasă, naționalitate, etnie, limbă, religie, categorie socială, convingeri, gen, orientare sexuală, apartenența la o categorie defavorizată, vârstă, handicap, statut de refugiat ori azilant sau orice alt criteriu care duce la crearea unui cadru intimidant, ostil, degradant ori ofensiv.

(6) Orice deosebire, excludere, restricție sau preferință bazată pe două sau mai multe criterii prevăzute la alin. (1) constituie circumstanță agravantă la stabilirea răspunderii contravenționale dacă una sau mai multe dintre componentele acesteia nu intră sub incidența legii penale.

(7) Constituie victimizare și se sancționează contravențional conform prezentei ordonanțe orice tratament advers, venit ca reacție la o plângere sau acțiune în justiție cu privire la încălcarea principiului tratamentului egal și al nediscriminării.

(8) Prevederile prezentei ordonanțe nu pot fi interpretate în sensul restrângerii dreptului la libera exprimare, a dreptului la opinie și a dreptului la informație.

(9) Măsurile luate de autoritățile publice sau de persoanele juridice de drept privat în favoarea unei persoane, unui grup de persoane sau a unei comunități, vizând asigurarea dezvoltării lor firești și realizarea efectivă a egalității de șanse a acestora în raport cu celelalte persoane, grupuri de persoane sau comunități, precum și măsurile pozitive ce vizează protecția grupurilor defavorizate nu constituie discriminare în sensul prezentei ordonanțe.

(10) În înțelesul prezentei ordonanțe, eliminarea tuturor formelor de discriminare se realizează prin:

a) prevenirea oricăror fapte de discriminare, prin instituirea unor măsuri speciale, inclusiv a unor acţiuni afirmative, în vederea protecţiei persoanelor defavorizate care nu se bucură de egalitatea şanselor;

b) mediere prin soluţionarea pe cale amiabilă a conflictelor apărute în urma săvârşirii unor acte/fapte de discriminare;

c) sancţionarea comportamentului discriminatoriu prevăzut în dispoziţiile alin. (1)-(7).

(11) Comportamentul discriminatoriu prevăzut la alin. (1)-(7) atrage răspunderea civilă, contravenţională sau penală, după caz, în condiţiile legii.

ART. 3

Dispoziţiile prezentei ordonanţe se aplică tuturor persoanelor fizice sau juridice, publice sau private, precum şi instituţiilor publice cu atribuţii în ceea ce priveşte:

a) condiţiile de încadrare în muncă, criteriile şi condiţiile de recrutare, selectare şi promovare, accesul la toate formele şi nivelurile de orientare, formare şi perfecţionare profesională;

b) protecţia şi securitatea socială;

c) serviciile publice sau alte servicii, accesul la bunuri şi facilităţi;

d) sistemul educaţional;

e) asigurarea libertăţii de circulaţie;

f) asigurarea liniştii şi ordinii publice;

g) alte domenii ale vieţii sociale.

ART. 4

În înţelesul prezentei ordonanţe, categorie defavorizată este acea categorie de persoane care fie se află pe o poziţie de inegalitate în raport cu majoritatea cetăţenilor datorită diferenţelor identitare faţă de majoritate, fie se confruntă cu un comportament de respingere şi marginalizare.

CAP. 2
Dispoziţii speciale

SECŢIUNEA I
Egalitatea în activitatea economică şi în materie de angajare şi profesie

ART. 5

Constituie contravenţie, conform prezentei ordonanţe, condiţionarea participării la o activitate economică a unei persoane ori a alegerii sau exercitării libere a unei profesii de apartenenţa sa la o anumită rasă, naţionalitate, etnie, religie, categorie socială, respectiv de convingerile, de sexul sau orientarea sexuală, de vârsta sau de apartenenţa sa la o categorie defavorizată.

ART. 6

Constituie contravenţie, conform prezentei ordonanţe, discriminarea unei persoane pentru motivul că aparţine unei anumite rase, naţionalităţi, etnii, religii, categorii sociale sau unei categorii defavorizate, respectiv din cauza convingerilor, vârstei, sexului sau orientării sexuale a acesteia, într-un raport de muncă şi protecţie

socială, cu excepţia cazurilor prevăzute de lege, manifestată în următoarele domenii:

a) încheierea, suspendarea, modificarea sau încetarea raportului de muncă;

b) stabilirea şi modificarea atribuţiilor de serviciu, locului de muncă sau a salariului;

c) acordarea altor drepturi sociale decât cele reprezentând salariul;

d) formarea, perfecţionarea, reconversia şi promovarea profesională;

e) aplicarea măsurilor disciplinare;

f) dreptul de aderare la sindicat şi accesul la facilităţile acordate de acesta;

g) orice alte condiţii de prestare a muncii, potrivit legislaţiei în vigoare.

ART. 7

(1) Constituie contravenţie, conform prezentei ordonanţe, refuzul unei persoane fizice sau juridice de a angaja în muncă o persoană pentru motivul că aceasta aparţine unei anumite rase, naţionalităţi, etnii, religii, categorii sociale sau unei categorii defavorizate ori din cauza convingerilor, vârstei, sexului sau orientării sexuale a acesteia, cu excepţia cazurilor prevăzute de lege.

(2) Constituie contravenţie, conform prezentei ordonanţe, condiţionarea ocupării unui post prin anunţ sau concurs, lansat de angajator ori de reprezentantul acestuia, de apartenenţa la o anumită rasă, naţionalitate, etnie, religie, categorie socială sau la o categorie defavorizată, de vârsta, de sexul sau orientarea sexuală, respectiv de

convingerile candidaţilor, cu excepţia situaţiei prevăzute la art. 2 alin. (9).

(3) Persoanele fizice şi juridice cu atribuţii în medierea şi repartizarea în muncă vor aplica un tratament egal tuturor celor aflaţi în căutarea unui loc de muncă, vor asigura tuturor persoanelor aflate în căutarea unui loc de muncă accesul liber şi egal la consultarea cererii şi ofertei de pe piaţa muncii, la consultanţa cu privire la posibilităţile de ocupare a unui loc de muncă şi de obţinere a unei calificări şi vor refuza sprijinirea cererilor discriminatorii ale angajaţilor. Angajatorii vor asigura confidenţialitatea datelor privitoare la rasa, naţionalitatea, etnia, religia, sexul, orientarea sexuală sau a altor date cu caracter privat care privesc persoanele aflate în căutarea unui loc de muncă.

ART. 8

Constituie contravenţie, conform prezentei ordonanţe, discriminarea angajaţilor de către angajatori, în raport cu prestaţiile sociale acordate, din cauza apartenenţei angajaţilor la o anumită rasă, naţionalitate, origine etnică, religie, categorie socială sau la o categorie defavorizată ori pe baza vârstei, sexului, orientării sexuale sau convingerilor promovate de ei.

ART. 9

Prevederile art. 5 - 8 nu pot fi interpretate în sensul restrângerii dreptului angajatorului de a refuza angajarea unei persoane care nu corespunde cerinţelor ocupaţionale în domeniul respectiv, atât timp cât refuzul nu constituie un act de discriminare în sensul prezentei ordonanţe, iar aceste măsuri sunt justificate obiectiv

de un scop legitim şi metodele de atingere a acelui scop sunt adecvate şi necesare.

SECŢIUNEA a II-a

Accesul la serviciile publice administrative şi juridice, de sănătate, la alte servicii, bunuri şi facilităţi

ART. 10

Constituie contravenţie, conform prezentei ordonanţe, dacă fapta nu intră sub incidenţa legii penale, discriminarea unei persoane fizice, a unui grup de persoane din cauza apartenenţei acestora ori a persoanelor care administrează persoana juridică la o anumită rasă, naţionalitate, etnie, religie, categorie socială sau la o categorie defavorizată, respectiv din cauza convingerilor, vârstei, sexului sau orientării sexuale a persoanelor în cauză prin:

a) refuzarea acordării serviciilor publice administrative şi juridice;

b) refuzarea accesului unei persoane sau unui grup de persoane la serviciile de sănătate publică - alegerea medicului de familie, asistenţă medicală, asigurările de sănătate, serviciile de urgenţă sau alte servicii de sănătate;

c) refuzul de a vinde sau de a închiria un teren sau imobil cu destinaţie de locuinţă, cu excepţia situaţiei în care această restrângere este justificată obiectiv de un scop legitim, iar metodele de atingere a acelui scop sunt adecvate şi necesare;

d) refuzul de a acorda un credit bancar sau de a încheia orice alt tip de contract, cu excepţia situaţiei în care această restrângere este justificată obiectiv de un scop legitim, iar metodele de atingere a acelui scop sunt adecvate şi necesare;

e) refuzarea accesului unei persoane sau unui grup de persoane la serviciile oferite de teatre, cinematografe, biblioteci, muzee şi expoziţii, cu excepţia situaţiei în care această restrângere este justificată obiectiv de un scop legitim, iar metodele de atingere a acelui scop sunt adecvate şi necesare;

f) refuzarea accesului unei persoane sau unui grup de persoane la serviciile oferite de magazine, hoteluri, restaurante, baruri, discoteci sau de orice alţi prestatori de servicii, indiferent dacă sunt în proprietate privată ori publică, cu excepţia situaţiei în care această restrângere este justificată obiectiv de un scop legitim, iar metodele de atingere a acelui scop sunt adecvate şi necesare;

g) refuzarea accesului unei persoane sau unui grup de persoane la serviciile oferite de companiile de transport în comun - prin avion, vapor, tren, metrou, autobuz, troleibuz, tramvai, taxi sau prin alte mijloace -, cu excepţia situaţiei în care această restrângere este justificată obiectiv de un scop legitim, iar metodele de atingere a acelui scop sunt adecvate şi necesare;

h) refuzarea acordării pentru o persoană sau un grup de persoane a unor drepturi sau facilităţi.

SECŢIUNEA a III-a
Accesul la educaţie

ART. 11

(1) Constituie contravenţie, conform prezentei ordonanţe, refuzarea accesului unei persoane sau unui grup de persoane la sistemul de educaţie de stat sau privat, la orice formă, grad şi nivel, din cauza apartenenţei acestora la o anumită rasă, naţionalitate, etnie, religie, categorie socială sau la o categorie defavorizată, respectiv din

cauza convingerilor, vârstei, sexului sau orientării sexuale a persoanelor în cauză.

(2) Prevederile alin. (1) se aplică tuturor fazelor sau etapelor din sistemul educaţional, inclusiv la admiterea sau la înscrierea în unităţile ori instituţiile de învăţământ şi la evaluarea ori examinarea cunoştinţelor.

(3) Constituie contravenţie, conform prezentei ordonanţe, solicitarea unor declaraţii doveditoare ale apartenenţei acelei persoane sau acelui grup la o anumită etnie, care să condiţioneze accesul unei persoane sau unui grup de persoane la educaţie în limba maternă. Excepţie face situaţia în care în învăţământul liceal şi universitar candidaţii concurează pe locuri special acordate pentru o anumită minoritate şi se impune dovedirea, printr-un act din partea unei organizaţii legal constituite a minorităţii respective, a apartenenţei la această minoritate.

(4) Prevederile alin. (1) - (3) nu pot fi interpretate în sensul restrângerii dreptului unităţii ori instituţiei de învăţământ de a refuza înscrierea sau admiterea unei persoane ale cărei cunoştinţe ori rezultate anterioare nu corespund standardelor sau condiţiilor de înscriere cerute pentru accesul în instituţia respectivă, atât timp cât refuzul nu este determinat de apartenenţa persoanei în cauză la o anumită rasă, naţionalitate, etnie, religie, categorie socială sau la o categorie defavorizată, respectiv din cauza convingerilor, vârstei, sexului sau orientării sexuale a acesteia.

(5) Prevederile alin. (1) şi (2) nu pot fi interpretate în sensul restrângerii dreptului unităţii ori instituţiei de învăţământ pentru pregătirea personalului de cult de a refuza înscrierea unei persoane al cărei statut confesional nu corespunde condiţiilor stabilite pentru accesul în instituţia respectivă.

(6) Constituie contravenţie, conform prezentei ordonanţe, orice îngrădiri pe criterii de apartenenţă la o anumită rasă, naţionalitate, etnie, religie, categorie socială sau la o categorie defavorizată în procesul de înfiinţare şi de acreditare a instituţiilor de învăţământ înfiinţate în cadrul legislativ în vigoare.

SECŢIUNEA a IV-a

Libertatea de circulaţie, dreptul la libera alegere a domiciliului şi accesul în locurile publice

ART. 12

(1) Constituie contravenţie, conform prezentei ordonanţe, orice acţiuni constând în ameninţări, constrângeri, folosirea forţei sau orice alte mijloace de asimilare, strămutare sau colonizare de persoane, în scopul modificării compoziţiei etnice, rasiale sau sociale a unei zone a ţării sau a unei localităţi.

(2) Constituie contravenţie, conform prezentei ordonanţe, orice comportament constând în determinarea părăsirii domiciliului, în deportare sau în îngreunarea condiţiilor de viaţă şi de trai cu scopul de a se ajunge la renunţarea la domiciliul tradiţional al unei persoane sau al unui grup de persoane aparţinând unei anumite rase, naţionalităţi, etnii sau religii, respectiv al unei comunităţi, fără acordul acestora. Constituie o încălcare a prevederilor prezentei ordonanţe atât obligarea unui grup de persoane aflate în minoritate de a părăsi localitatea, aria sau zonele în care locuieşte, cât şi obligarea unui grup de persoane aparţinând majorităţii de a se stabili în localităţi, arii sau zone locuite de o populaţie aparţinând minorităţilor naţionale.

ART. 13

(1) Constituie contravenţie, conform prezentei ordonanţe, orice comportament care are ca scop mutarea sau alungarea unei persoane sau unui grup de persoane dintr-un cartier sau dintr-un imobil din cauza apartenenţei acestuia la o anumită rasă, naţionalitate, etnie, religie, categorie socială sau la o categorie defavorizată, respectiv din cauza convingerilor, vârstei, sexului sau orientării sexuale a persoanelor în cauză.

(2) Prevederea alin. (1) nu poate fi interpretată în sensul restrângerii dreptului autorităţilor de punere în aplicare a planurilor de sistematizare şi amenajare a teritoriului, atât timp cât mutarea se face în condiţiile legii, iar măsura luată nu este determinată de apartenenţa persoanei sau a grupului de persoane în cauză la o anumită rasă, naţionalitate, etnie, religie, categorie socială sau la o categorie defavorizată, respectiv din cauza convingerilor, vârstei, sexului sau orientării sexuale a acestora.

ART. 14

Constituie contravenţie, conform prezentei ordonanţe, interzicerea accesului unei persoane sau al unui grup de persoane în locurile publice din cauza apartenenţei acestora la o anumită rasă, naţionalitate, etnie, religie, categorie socială sau la oricare altă categorie defavorizată, respectiv din cauza convingerilor, vârstei, sexului sau orientării sexuale a persoanelor în cauză.

SECŢIUNEA a V-a
Dreptul la demnitatea personală

ART. 15

Constituie contravenţie, conform prezentei ordonanţe, dacă fapta nu intră sub incidenţa legii penale, orice comportament manifestat în public, având caracter de propagandă naţionalist-şovină, de instigare la ură rasială sau naţională, ori acel comportament care are ca scop sau vizează atingerea demnităţii ori crearea unei atmosfere de intimidare, ostile, degradante, umilitoare sau ofensatoare, îndreptat împotriva unei persoane, unui grup de persoane sau unei comunităţi şi legat de apartenenţa acestora la o anumită rasă, naţionalitate, etnie, religie, categorie socială sau la o categorie defavorizată ori de convingerile, sexul sau orientarea sexuală a acestuia.

SECŢIUNEA a VI-a
Consiliul Naţional pentru Combaterea Discriminării

ART. 16

Consiliul Naţional pentru Combaterea Discriminării, denumit în continuare Consiliul, este autoritatea de stat în domeniul discriminării, autonomă, cu personalitate juridică, aflată sub control parlamentar şi totodată garant al respectării şi aplicării principiului nediscriminării, în conformitate cu legislaţia internă în vigoare şi cu documentele internaţionale la care România este parte.

ART. 17

În exercitarea atribuţiilor sale, Consiliul îşi desfăşoară activitatea în mod independent, fără ca aceasta să fie îngrădită sau influenţată de către alte instituţii ori autorităţi publice.

ART. 18

(1) Consiliul este responsabil cu aplicarea şi controlul respectării prevederilor prezentei legi în domeniul său de activitate, precum şi în ceea ce priveşte armonizarea dispoziţiilor din cuprinsul actelor normative sau administrative care contravin principiului nediscriminării.

(2) Consiliul elaborează şi aplică politici publice în materia nediscriminării. În acest sens, Consiliul va consulta autorităţile publice, organizaţiile neguvernamentale, sindicatele şi alte entităţi legale care urmăresc protecţia drepturilor omului sau care au un interes legitim în combaterea discriminării.

ART. 19

(1) În vederea combaterii faptelor de discriminare, Consiliul îşi exercită atribuţiile în următoarele domenii:

a) prevenirea faptelor de discriminare;

b) medierea faptelor de discriminare;

c) investigarea, constatarea şi sancţionarea faptelor de discriminare;

d) monitorizarea cazurilor de discriminare;

e) acordarea de asistenţă de specialitate victimelor discriminării.

(2) Consiliul îşi exercită competenţele la sesizarea unei persoane fizice sau juridice ori din oficiu.

(3) Sesizările având ca obiect măsurile legislative adoptate în contextul stabilirii politicii de salarizare a personalului din sistemul bugetar nu intră în competenţa de soluţionare a Consiliului Naţional pentru Combaterea Discriminării.

ART. 20

(1) Persoana care se consideră discriminată poate sesiza Consiliul în termen de un an de la data săvârşirii faptei sau de la data la care putea să ia cunoştinţă de săvârşirea ei.

(2) Consiliul soluţionează sesizarea prin hotărâre a Colegiului director prevăzut la art. 23 alin. (1).

(3) Prin cererea introdusă potrivit alin. (1), persoana care se consideră discriminată are dreptul să solicite înlăturarea consecinţelor faptelor discriminatorii şi restabilirea situaţiei anterioare discriminării.

(4) Colegiul director al Consiliului dispune măsurile specifice constatării existenţei discriminării, cu citarea obligatorie a părţilor. Citarea se poate face prin orice mijloc care asigură confirmarea primirii. Neprezentarea părţilor nu împiedică soluţionarea sesizării.

(5) Acţiunea de investigare întreprinsă de Colegiul director se desfăşoară la sediul instituţiei sau în alt loc stabilit de acesta.

(6) Persoana interesată are obligaţia de a dovedi existenţa unor fapte care permit a se presupune existenţa unei discriminări directe sau indirecte, iar persoanei împotriva căreia s-a formulat sesizarea îi revine sarcina de a dovedi că faptele nu constituie discriminare. În faţa Colegiului director se poate invoca orice mijloc de probă, inclusiv înregistrări audio şi video sau date statistice.

(7) Hotărârea Colegiului director de soluţionare a unei sesizări se adoptă în termen de 90 de zile de la data sesizării şi cuprinde: numele membrilor Colegiului director care au emis hotărârea, numele, domiciliul sau reşedinţa părţilor, obiectul sesizării şi susţinerile părţilor, descrierea faptei de discriminare, motivele de fapt şi de drept care au stat la baza hotărârii Colegiului director, modalitatea de plată a amenzii, dacă este cazul, calea de atac şi termenul în care aceasta se poate exercita.

(8) Hotărârea se comunică părţilor în termen de 15 zile de la adoptare şi produce efecte de la data comunicării.

(9) Hotărârea Colegiului director poate fi atacată la instanţa de contencios administrativ, potrivit legii.

(10) Hotărârile emise potrivit prevederilor alin. (2) şi care nu sunt atacate în termenul de 15 zile constituie de drept titlu executoriu.

ART. 21

Prevederile art. 20 se aplică în mod corespunzător în cazul în care Consiliul investighează din oficiu fapte sau acte de discriminare.

ART. 22

(1) Consiliul este condus de un preşedinte cu rang de secretar de stat, ales de membrii Colegiului director din rândul acestora, pentru un mandat de 5 ani. Preşedintele este ordonator principal de credite. Preşedintele este ajutat în activitatea sa de un vicepreşedinte, ales de Colegiul director dintre membrii acestuia, pentru un mandat de 2 ani şi jumătate.

(2) Raportul anual de activitate al Consiliului se dezbate şi se aprobă de Parlament. Raportul de activitate se depune la birourile

permanente ale Camerei Deputaţilor şi Senatului până la data de 15 aprilie a anului următor.

ART. 23

(1) Colegiul director al Consiliului este organ colegial, deliberativ şi decizional, responsabil pentru îndeplinirea atribuţiilor prevăzute de lege.

(2) Colegiul director este compus din 9 membri cu rang de secretar de stat, propuşi şi numiţi, în şedinţă comună, de cele două Camere ale Parlamentului.

(3) Poate fi numit membru al Colegiului director orice cetăţean român care îndeplineşte cumulativ următoarele condiţii:

a) are capacitate deplină de exerciţiu;

b) are studii superioare absolvite cu diplomă de licenţă;

c) nu are antecedente penale şi se bucură de o bună reputaţie;

d) are o activitate recunoscută în domeniul apărării drepturilor omului şi combaterii discriminării;

e) nu a fost agent sau colaborator al poliţiei politice comuniste;

f) nu a colaborat cu organele de securitate şi nu a aparţinut acestora.

(4) La numirea membrilor Colegiului director se va urmări ca minimum două treimi dintre aceştia să fie licenţiaţi în ştiinţe juridice.

(5) Membrii Colegiului director pot fi revocaţi sau eliberaţi din funcţie numai în următoarele cazuri:

a) demisie;

b) expirarea duratei mandatului;

c) incapacitate de muncă, potrivit legii;

d) dacă au fost condamnaţi definitiv pentru o faptă prevăzută de legea penală;

e) dacă nu mai îndeplinesc condiţiile prevăzute la alin. (3);

f) la propunerea fundamentală a cel puţin două treimi din numărul acestora.

(6) În situaţia în care împotriva unui membru al Colegiului director se pune în mişcare acţiunea penală, acesta se consideră suspendat de drept din funcţie până la rămânerea definitivă a hotărârii judecătoreşti. Dacă prin hotărâre se constată nevinovăţia persoanei în cauză, suspendarea ei din funcţie încetează, este repusă în toate drepturile avute anterior suspendării şi i se achită drepturile băneşti de care a fost lipsită.

(7) În situaţia prevăzută la alin. (5) lit. d) calitatea de membru al Colegiului director încetează de drept la data rămânerii definitive a hotărârii de condamnare.

ART. 24

(1) Propunerile nominale pentru Colegiul director se înaintează birourilor permanente ale Camerei Deputaţilor şi Senatului în cel mult 30 de zile de la data la care mandatele au devenit vacante. Propunerile vor fi însoţite de: curriculum vitae, cazier judiciar şi declaraţii pe propria răspundere ale candidaţilor, din care să reiasă că nu se încadrează în prevederile art. 23 alin. (3) lit. e) şi f).

(2) Birourile permanente ale celor două Camere ale Parlamentului publică pe paginile lor de internet candidaturile depuse şi înaintează propunerile comisiilor permanente de specialitate, în vederea audierii candidaţilor în şedinţă comună. În termen de 15 zile de la publicarea candidaturilor se pot depune la comisiile permanente

de specialitate obiecţiuni în scris, argumentate, cu privire la candidaturile depuse.

(3) În urma audierii candidaţilor, comisiile permanente de specialitate întocmesc un aviz comun pe care îl prezintă în şedinţă comună a Camerei Deputaţilor şi Senatului.

(4) Candidaturile se aprobă cu votul majorităţii deputaţilor şi senatorilor prezenţi.

ART. 25

(1) Membrii Colegiului director al Consiliului sunt garanţi ai interesului public.

(2) Durata mandatului membrilor Colegiului director este de 5 ani, iar numirea acestora se face eşalonat, în funcţie de expirarea mandatelor.

(3) În cazul în care un loc în Colegiul director devine vacant înaintea expirării mandatului, acesta va fi ocupat de o altă persoană numită, conform procedurii reglementate de prezenta ordonanţă, pentru restul de mandat rămas vacant.

(4) Activitatea depusă de membrii Colegiului director pe perioada exercitării mandatului se consideră vechime în specialitate.

(5) În soluţionarea cazurilor de discriminare, membrii Colegiului director au calitatea de agent constatator care aplică sancţiunile pentru contravenţiile stabilite prin prezenta ordonanţă. Aceştia îşi pot delega calitatea de agent constatator persoanelor din aparatul de lucru al Consiliului.

(6) La solicitarea preşedintelui, membrii Colegiului director licenţiaţi în ştiinţe juridice pot reprezenta Consiliul în instanţele de judecată în cauzele ce privesc fapte de discriminare.

CAP. 3
Dispoziţii procedurale şi sancţiuni

ART. 26

(1) Contravenţiile prevăzute la art. 2 alin. (5) şi (7), art. 5 - 8, art. 10, art. 11 alin. (1), (3) şi (6), art. 12, art. 13 alin. (1), art. 14 şi 15 se sancţionează cu amendă de la 400 lei la 4.000 lei, dacă discriminarea vizează o persoană fizică, respectiv cu amendă de la 600 lei la 8.000 lei, dacă discriminarea vizează un grup de persoane sau o comunitate.

(2) Sancţiunile se aplică şi persoanelor juridice.

(3) La cererea agenţilor constatatori, reprezentanţii legali ai autorităţilor şi instituţiilor publice şi ai agenţilor economici supuşi controlului, precum şi persoanele fizice au obligaţia, în condiţiile legii:

a) să pună la dispoziţie orice act care ar putea ajuta la clarificarea obiectivului controlului;

b) să dea informaţii şi explicaţii verbale şi în scris, după caz, în legătură cu problemele care formează obiectul controlului;

c) să elibereze copiile documentelor solicitate;

d) să asigure sprijinul şi condiţiile necesare bunei desfăşurări a controlului şi să-şi dea concursul pentru clarificarea constatărilor.

(4) Nerespectarea obligaţiilor prevăzute la alin. (3) constituie contravenţie şi se sancţionează cu amendă de la 200 lei la 1.000 lei.

ART. 27

(1) Persoana care se consideră discriminată poate formula, în faţa instanţei de judecată, o cerere pentru acordarea de despăgubiri şi restabilirea situaţiei anterioare discriminării sau anularea situaţiei

create prin discriminare, potrivit dreptului comun. Cererea este scutită de taxă judiciară de timbru şi nu este condiţionată de sesizarea Consiliului.

(2) Termenul pentru introducerea cererii este de 3 ani şi curge de la data săvârşirii faptei sau de la data la care persoana interesată putea să ia cunoştinţă de săvârşirea ei.

(3) Judecarea cauzei are loc cu citarea obligatorie a Consiliului.

(4) Persoana interesată are obligaţia de a dovedi existenţa unor fapte care permit a se presupune existenţa unei discriminări directe sau indirecte, iar persoanei împotriva căreia s-a formulat sesizarea îi revine sarcina de a dovedi că faptele nu constituie discriminare. În faţa instanţei se poate invoca orice mijloc de probă, inclusiv înregistrări audio şi video sau date statistice.

(5) La cerere, instanţa poate dispune retragerea sau suspendarea de către autorităţile emitente a autorizaţiei de funcţionare a persoanelor juridice care, printr-o acţiune discriminatorie, cauzează un prejudiciu semnificativ sau care, deşi cauzează un prejudiciu redus, încalcă în mod repetat prevederile prezentei ordonanţe.

(6) Hotărârea pronunţată de instanţa de judecată se comunică Consiliului.

ART. 28

(1) Organizaţiile neguvernamentale care au ca scop protecţia drepturilor omului sau care au interes legitim în combaterea discriminării au calitate procesuală activă în cazul în care discriminarea se manifestă în domeniul lor de activitate şi aduce atingere unei comunităţi sau unui grup de persoane.

(2) Organizaţiile prevăzute la alin. (1) au calitate procesuală activă şi în cazul în care discriminarea aduce atingere unei persoane fizice, la cererea acesteia din urmă.

CAP. 4
Dispoziţii finale

ART. 29

(1) Structura organizatorică şi celelalte atribuţii de funcţionare ale Consiliului şi ale Colegiului director vor fi reglementate prin ordin al preşedintelui Consiliului.

(2) În vederea exercitării atribuţiilor sale, Consiliul îşi constituie structuri teritoriale de control şi de monitorizare.

ART. 30

(1) Bugetul Consiliului face parte integrantă din bugetul de stat. Proiectul de buget se întocmeşte de Consiliu, cu avizul Ministerului Finanţelor Publice.

(2) Salarizarea funcţionarilor publici şi a personalului încadrat cu contract individual de muncă din cadrul Consiliului se face la nivelul corespunzător celorlalte autorităţi publice autonome aflate sub controlul Parlamentului, potrivit anexei nr. I la Ordonanţa Guvernului nr. 2/2006 privind reglementarea drepturilor salariale şi a altor drepturi ale funcţionarilor publici pentru anul 2006, respectiv anexei nr. I la Ordonanţa de urgenţă a Guvernului nr. 24/2000 privind sistemul de stabilire a salariilor de bază pentru personalul contractual din sectorul bugetar, cu modificările şi completările ulterioare.

(3) Pentru păstrarea confidenţialităţii în legătură cu faptele, informaţiile sau documentele de care ia cunoştinţă în exercitarea funcţiei, personalul din aparatul Consiliului primeşte lunar un spor de confidenţialitate de 15%, calculat la salariul de bază brut. Categoriile de personal care beneficiază de acest spor se stabilesc prin ordin al preşedintelui Consiliului.

ART. 31

Prezenta ordonanţă intră în vigoare în termen de 60 de zile de la data publicării ei în Monitorul Oficial al României, Partea I.

ART. 32

La data intrării în vigoare a prezentei ordonanţe se abrogă orice alte dispoziţii contrare.